

# سُلوك المالك في تدبير الممالك

تأليف العلامة

شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع  
ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي

(٢)

تحقيق وتعليق وترجمة  
الدكتور هاشم عبد الله ربيع





# سُلوك الممالك في تدبير الممالك

تأليف العلامة  
شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع  
ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي

تحقيق وتعليق وترجمة  
الدكتور حامد عبد الله ربيع

( أستاذ كرس النظرية السياسية - رئيس قسم العلوم السياسية - مدير مركز  
الدراسات الانمائية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة - رئيس قسم الدراسات القومية  
بمعهد الدراسات العربية - أستاذ حر بجامعة روما )

(٢)

مطابع دار الشَّعْب بالقاهرة

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م





## تصدير

وتمضى الأيام وتصبح الحقيقة واقعا ، ويخرج الحلم الى حيز الوجود . ها قد قدر لنا أخيرا أن نخرج الى النور هذه الوثيقة التي يجب أن تقلب رأسا على عقب جميع المفاهيم المتداولة في فقه السياسة . ليس مكيا فيللى هو من خلق علم السياسة . وليس الفقه الأوربي هو الذى عرف نظرية أعمال السيادة . ولسنا في حاجة لأن نبحث عن الفقه الألماني لنجد هدماء قدمته لنا الثورة الفرنسية ونظرية القانون الدستوري على أنه الاعجاز الفكري والتنظيري ، ولندع جانبا تلك الادعاءات عن أصالة المدرسة السلوكية ومتغيرات العملية السلوكية كما قدمها فرويد وكما زعم الفقه الأمريكي بأنه صاغها وأبدعها .

هنا في قلب الأمة الاسلامية ، وفي أزهى عصورها عقب أن ترك هارون الرشيد بصماته على حضارة العالم فأضحى السلام الاسلامي هو محور الوجود ، اليه تتطلع الأبصار وحوله تخفق الأفئدة ، تكامل فقه الانسان السياسي : في عظمتة كقيم وفي دستوره كممارسة وفي بنائه كنظام .

فلنقرأ نص شهاب الدين قبل أن نعلق على مدركاته .

الخرطوم في ٢٥/٤/١٩٨١

حامد ربيع



## الفصل الثالث

سلوك المالك  
والتعريف بصاحبه



## سلوك المالك ومنهجية التحليل السياسي للنص التراثي

٣٢

سبق أن رأينا كيف أن دراسة الفكر السياسي الاسلامي وتحليل موضعه من التراث الاسلامي تفترض معالجة الكثير من النصوص التي لم يطررها الفلاسفة والتي لا يمكن الا ان توصف بأنها تعبير عن ذلك التراث الحضاري .

ورأينا كيف أن قسما ضخما من التراث الاسلامي بهذا المعنى لا يزال حبيس الجدران في شكل مخطوطات لم يقدر لها التداول الحقيقي (١) . وما هو أخطر من ذلك أن تلك المخطوطات حتى اذا كانت معروفة في بعض الاحيان فانها لا تزال حتى اليوم لا تخضع الا لذلك التعامل البدائي والفطري الذي يقودنا فقط الى المتاهات اللغوية أو السرد التاريخي . علماء التراث الاسلامي لا يزالوا يعيشون بعقلية العصور الوسطى . فهم لم يفهموا بعد أن النص التراثي هو تعبير عن عملية اتصالية لها دينامياتها المختلفة (٢) . وهم بحكم ثقافتهم ذات الطابع الديني في أسوأ معانيه تحجرا

الأوسط في خارج العالم الاسلامي لا يمثلون سوى نوع من التعبير عن بعض الانطباعات الذاتية والتأملات الفردية حيث القدرات لا تسمح بتعدى ذلك المستوى . بقى علماء الفكر السياسي الاسلامي وبصفة خاصة يعنيها منهم بعض من ينتمى الى العالم الاسيوي . الواقع أن أغلب هؤلاء لا يفهمون أن عملية التجديد كآطار فكري للتعامل مع الخبرة الاسلامية تفترض الانطلاق من مقدمات معينة . فلنطرح مرادنا بهذا الخصوص ولنقف ازاء أحد النماذج الصارخة التي تكفي لتعميق الدلالة التي نريد أن نوضحها . خمسة عناصر اساسية يجب أن نثيرها وأن نتعامل معها بروية وحياة :

(أولا) أغلب هؤلاء العلماء يخيل اليها أنهم لا يزالوا يعيشون في القرن الأول الهجري . يتحدثون لغة ويعكسون مفاهيم ومدرجات ويتشبعون بمقدمات لا صلة لها بالواقع الذي نعيشه .

كيف يمكن أن يكون هناك تجديد ومع ذلك فهناك انغلاق ؟ وكيف نعيش ثورة فكرية وهي تنطلق من مبدأ واحد وهو أنه لا خير مما قدم ولا سبيل الى نظام آخر أكثر صلاحية من ذلك الذي عرفه المجتمع الاسلامي خلال القرن الأول الهجري ؟ أننا نتساءل : من الذي قال ان نظام الخلفاء الراشدين أو العصر الأموي هو النموذج المثالي الوحيد للتعبير عن مثالية القرآن ؟ مما لا شك فيه انه خير النماذج التي عرفتها الانسانية المسلمة حتى اليوم ولكن

(١) أنظر ماسبق وأوضحناه بهذا الخصوص ص ٤٧ وما بعدها ٦١ وما بعدها .

(٢) تخرج علينا من بين آونة وأخرى بعض المؤلفات التي يزعم أصحابها بأنها تجديد في الفكر السياسي الاسلامي . ورغم أن هذه الدراسة لا تعنيها عملية التجديد في ذاتها لاننا نؤمن بأن التجديد لا بد وأن تسبقه وكما ذكرنا ذلك بايجاز في ملاحظات عديدة عمليتان مختلفتان : عملية احياء النصوص التراثية بكل ما تعنيه تلك المعالجة من مقدمات سبق وأوضحناها ، ثم عملية مقارنة الخبرة الاسلامية بالخبرات الأخرى سواء المتشابهة معها أو المختلفة عنها بقصد اكتشاف الدلالات المختلفة الصالحة لأن تفسر وتؤكد وتقيّد من استقراء الوقائع وتقييم المواقف . ومن ثم فهذه الدراسة لا تتعرض الا فقط لما يرتبط باحدى مقدمات عملية التجديد الفكري للسياسة الاسلامية . رغم ذلك فان ايضاح موقفنا من هذه الكتابات التي تخرج علينا من آن الآخر باسم التجديد وكيف أننا نستبعدا جميعها وبلا استثناء حيث أنها ليست بدورها سوى تعبير عن جمود فكري وتنصم في جوهرها مغالطات علمية جدير بان يكون موضع تعليق ولو موجز لارتباطه بما نتعرض له في هذه الدراسة . المحاولات بهذا الخصوص عديدة وقد سبق وذكرنا في موضع آخر بأن أغلب هذه التجديدات تأتي من العالم الاسلامي غير العربي . ولاحظنا أن ما يأتي من المستشرقين أو أولئك الذين ينتمون الى مراكز بحوث الشرق

تعودوا أن يتفوقوا حول تاريخهم بنظرة ذاتية لاتسمح لهم بالمقارنة ولا بالفهم الحقيقي لدلالة النصر . لقد قلنا في أكثر من موضع واحد أن التاريخ لا يكتب مرة واحدة وكذلك دلالة الآثار السياسية لا يمكن أن تفهم من منطلقات واحدة . أنها لقاء بين الماضي والحاضر وحيث أن الحاضر دائما متجدد فان ذلك الالتقاء لابد وأن يكون متجددا .

هذا الإطار الفكرى هو الذى نبعت منه نظرتنا في تحليل « سلوك المالك في تدبير الممالك » .

كان يعيش بمعزل عن العالم الخارجى ولم يكن يملك اتصالا بذلك العالم يحكم الظروف المادية التى عاشتها الإنسانية خلال تلك الفترة الا من خلال التعامل الفكرى . رغم ذلك فقد كان عالما منفتحاً وهنا تبدو لا منطقية ذلك التجديد الذى تعيشه الإنسانية المسلمة المعاصرة . فالعالم الذى نعيشه وفي جميع أجزاء المعمورة وبغض النظر عن مستويات التقدم أو التخلف لم يعد فقط منفتحاً بل فرشت عليه التطورات العنيفة الاتصالية أن يعيش بشكناً أو بآخر منطقاً واحداً للتطور الاجتماعى وأسلوباً يكاد يكون واحداً في مدركات الحياة اليومية . لم يقدر للإنسانية أن تعيش من حيث الواقع ولو في نطاق ضيق منطقاً واحداً للتعامل وأسلوباً متجانساً لفهم المثالية السلوكية الا اليوم . فكيف يستطيع التجديد أن ينطلق من مبدأ التفوق وأن ينسى أن الوعاء الفكرى والمدركات المعنوية والممارسات اليومية في جميع أنحاء المعمورة أضحت تعكس ولو في قسط معين جميع خبرات الإنسان منذ وجد حتى هذه اللحظة . الثورة الإيرانية التى لا تزال تعيش أحداثها وقعت في هذا الخطأ الذى قادها الى اضطرابات عنيفة تجعل كل من يتعلق بالعودة الى التراث الإسلامى يشقى عليها من النتائج المحتملة . ويبرز ذلك واضحاً فيما يتعلق بموضوع المرأة وما ارتبط بذلك بموضوع السفور أو الحجاب .

( رابعاً ) ولنذكر القارئ مرة أخرى أننا نقيم هذه المحاولات ولا نسعى الى بناء ذلك الإطار الذى يمكن أن يجيب على استفسارات التجديد فهذا ليس موضعه ولا تزعم هذه الدراسة أن تجعل من غاياتها تحقيق مثل ذلك الهدف . ولكن الامر الذى لابد وأن نؤكد عليه ليستطيع القارئ أن يفهم كيف نعالج هذا النص وكيف نستخلص منه الدلالات ، هو تلك القناعة بخصوص موضع النصوص المقدسة من البناء النظامى للنموذج الإسلامى للممارسة السياسية . سوف نعود في موضع لاحق لتحليل نظرية وظائف الدولة كما نستخلصها من الإطار الفكرى الذى نبعت منه سلوك المالك . ولكننا مؤقتاً نذكر القارئ بأن النصوص القرآنية لم تضع وترسم وتخطط خصائص النظام السياسى وتركت ذلك لاجتهاد الفرد وقدرات العقل البشرى ومسئولية الإرادة الجماعية في أن تحقق المثالية الإسلامية . بعبارة أخرى القرآن نرك للمؤمن أن يقيم دولته وللعلماء أن يستخلصوا ذلك النموذج المثالى للممارسة السياسية ولكن بشرط أن تحترم

هل هذا يعنى أنه لا سبيل امام العقل المسلم لأن يكتشف غير ذلك ؟ ان جعل الافتراض المسبق أنه لا يمكن أن يستطيع العقل البشرى أن يكتشف خيراً مما كان هو في ذاته عقبة ضد التجديد . ولماذا نذهب بعيداً : هل أولئك المجددون في القرن الثانى الهجرى وكذلك في القرن الثالث الهجرى وهم أقرب الى فترة الخلفاء الراشدين والعصر الاموى يؤمنون بمثل هذا التصور ؟ وهل أئمة الاسلام الذين ينتمون الى القرن الثالث الهجرى بل واكثرهم تقيداً ومحافظة على شكلية النصوص وصلوا الى مثل هذا التصور ؟ من يريد ان يقتنع بعكس ذلك فليعد الى الشافعى وابن حنبل . انظر عبد المتعال الصعدي ، المجددون في الاسلام من القرن الاول الى الرابع عشر ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٦ وما بعدها .

( ثانياً ) والواقع أن مرد هذا التفوق هو ان هؤلاء المجددين المعاصرين يعيشون في مجتمعات متخلفة ويخاطبون منطقاً متخلفاً ولذلك فان الجماهير التى تقبل عليهم تظل على ارتباطها بذلك الذى يصفونه بأنه تجديد حتى يقدر لها أن تخرج من حالة التخلف ولو نسبياً فاذا بها تنتهى الى حالة من التمزق التى لا يمكن أن تقودها الا الى واحد من اثنين : اما التفوق المعنوى أو الهجرة الفكرية . وعندئذ يصير هذا الجمهور فريسة لينة في أيدي الدخلاء والمخربين . ولنذكر بهذا الخصوص على سبيل المثال موضوع تعدد الزوجات وما انتهى اليه في القوانين التى صدرت أخيراً في مصر باسم حماية حقوق المرأة . على المجددين أن يفهموا ان العالم الإسلامى تجمعت في وعائه خبرة عشرات القرون وان هذه الخبرة ليست مجرد حياة يومية وممارسة اجتماعية . انها أيضاً معاناة فكرية ويجب ليتحقق التجديد أن يتضمن ثورة حقيقية . والثورة لا تعنى الهدم ولا تفرض تحطيم علاقات الاتصال التاريخية ولكنها إعادة بناء حيث تتفاعل قيم ثابتة بنماذج وإطار للممارسة هو تعبير عن الجسد في تطوراتها وتقلصاته الحقيقية .

( ثالثاً ) ولعل أخطر ما يواجه المجدد الفكرى للتراث السياسى الإسلامى أنه ينسى أن العالم المعاصر بما في ذلك العالم الإسلامى قد تدفقت في شرايينه جميع الخبرات الإنسانية . المجتمع الإسلامى خلال القرن الاول الهجرى

والواقع أن تحليل هذا النص كان في حاجة الى تضافر جهود مجموعة كاملة من الدارسين : فقه اللغة كان يجب أن يأتي فيكملة الجهد التاريخي قبل أن يتناول له المحلل السياسي ليستخلص ويؤصل . ولكن أين نستطيع أن نجد كل ذلك ؟ أين فقه تحليل النصوص السياسية الإسلامية الذي لا يزال في حاجة الى بناء لقواعده المنهجية . ورغم أن هذا المؤلف الذي نقدمه اليوم هو محاولة كاملة بهذا الخصوص إلا أنها محاولة فردية لم تقدر لها جميع الامكانيات التي يجب أن توفرها القيادات الحاكمة لمثل هذا الجهد الخلاق . سوف توصف هذه المحاولة بأنها جاءت من دخلاء على كهنوت فقه النصوص الإسلامية . سوف نتقبل المخاطرة ولكن فلنذكر القارئ أن ما يعيننا ليس تحقيق كلمة أو إلغاء فقرة أو تحديد مصدر لفظ وإنما هو اكتشاف الحقيقة التاريخية من مدركاتها الفكرية وقد جعلنا ديناميات التعامل هي الاطار

والخلاصة أن العالم المعاصر ليس هو العالم الذي ارتبط بالنموذج الإسلامي في عصوره الاولى . هناك أربعة عشر قرنا من التطور ، هناك وعاء جماعي تلقى خبرة شعوب أخرى بما لها وما عليها ، هناك اطار فكري تجرد واستقل عن التعامل القومي والذات القومية . جميعها عناصر يجب أن تدخل في الاعتبار ونحن بصدد التجديد الفكري للتراث السياسي الإسلامي . ولكن أين القدرة الخلاقة الصالحة لأن تواجه مثل هذه المهمة ؟

ولنقدم نموذجا يؤكد هذه الملاحظة . كل ما كتب عن التجديد في الفكر السياسي الإسلامي ينتهي في الواقع الى أن يكون سردا في البديهييات فاذا به تعبير عن سداجة حقيقية أو أن يكون سردا للتاريخ فاذا به عبادة وجمود يقودنا الى نموذج مهما وصف فهو خبرة ماضية . أبو الاعلى المودودي أحد أنصع من تعامل مع هذه النواحي يقدم لنا نموذجا جديرا بالتساؤل في مؤلفه عن نظرية الاسلام السياسية ينتهي بأن يلخص الخصائص الاولى للدولة الإسلامية في العناصر الثلاثة التالية : ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب نصيب من الحاكمية لأن الحاكم الحقيقي هو الله أولا ثم ثانيا ليس لاحد له دون الله شيء من أمر التشريع ثم ثالثا يؤكد بأن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها الا على ذلك القانون الذي جاء به الرسول .

هذه هي خلاصة مؤلفه فما الذي يعنيه ذلك ؟ هل بهذا اجاب أو قدم نموذجا للتعامل السياسي ؟ ان هذا القول قد يصلح لمخاطبة رجل الشارع ولكن هل هذا يكفي لرجل الدولة الذي يريد أن يتلقف الاطار الفكري ليجعل منه واقعا حيا ؟ قد يقال بأن المؤلف المذكور هو نوع من الكتابات الشعبية . ولكننا لو اطلعنا على كتابه الأشهر بعنوان الخلافة والملك لما اختلفت النتيجة . فهو على سبيل المثال تحت عنوان مبادئ السياسة الخارجية يذكرنا بأن هذه المبادئ تتمركز حول احترام المعاهدات ومقابلة الحسنى بالحسنى . فهل هذا اطار لبناء السياسة الخارجية ؟ ثم يحدثنا عقب ذلك عن خصائص الدولة الإسلامية فيسرد لنا تسع خصائص تجمعها حقيقة أساسية : الروح الحقيقية للدولة الإسلامية هي اتباع الاخلاق لا اتباع السياسة . هل

تلك الدولة القيم الإسلامية وهي قيم في مجموعها وبغض النظر عن تفاصيلها تدور حول مبادئ ثلاثة : كرامة الانسان، انسانية الوجود السياسي ، عالمية الدعوة الإسلامية . كل من هذه العناصر يمثل دعامة اساسية : العنصر الاول يعنى مجموعة من الحقوق للمواطن المسلم في مواجهة السلطة الحاكمة ، العنصر الثاني يقودنا الى الالتزامات التي تفرض وجودها على الحاكم والمحكوم في آن واحد . العنصر الثالث الذي يصير مرادفا لوظيفة الجهاد في نطاق التعامل الخارجى يقود الى فرض مفهوم الخلافة في نطاق التنظيم الداخلى وبناء الاطار الشرعى للعلاقة بين الحاكم والمحكوم . والخلاصة ان أحد أهداف الدولة هو بناء ذلك النظام الذى يحقق القيم الإسلامية . القيم حددها القرآن وفسرتها الاحاديث النبوية ولكن النظام هو ارادة الجماعة مسؤوليتها وأى نظام يحقق تلك القيم هو صالح لأن يصير تعبيرا عن المثالية الإسلامية . وعندما نقول مسئولية الجماعة وارادة الجماعة انما نقصد بذلك أركاننا ثلاثة : الحاكم ، العلماء ، الرعية . كل منهم مسئول بقسط أو بآخر في تحقيق هذا الهدف الاول الذى يصير بدوره أحد وظائف الدولة في التصور الإسلامى .

( خامسا ) العنصر الخامس الذى نؤكد عليه رغم أنه لابد وان يثير الكثير من المناقشات هو أننا نعتقد بأن النظام الإسلامى في نموذجه العربى خرج عن مجموعة القواعد السابق ذكرها نسبيا مع خلافة عثمان . وشاءت الاحداث المتلاحقة الا أن تفرض على الخليفة على بن أبى طالب أن يواجه اطارا للتعامل لم يكن يملك معه ذلك النوع من العنكة القيادية التى كان يمكن أن تسمح له بتغطى ذلك الاعصار الذى أصاب المجتمع الإسلامى . وجاء معاوية فافترس جميع التقاليد . ومنذ ذلك التاريخ أصاب المجتمع الإسلامى تطوره المعروف الذى به خرجت الدولة مع خلاف في مستويات ذلك الاضطراب عن المفاهيم الإسلامية الحقيقية . والمؤرخ المعاهد لا يستطيع الا أن يعترف بأنه في هذا الشطر فان الخوارج والشيعة والمعتزلة كانوا على قسط معين من وضوح الرؤية .

الوحيد لخلق ذلك التجرد الذي يسمح باستيعاب الخبرة (١) . مثل هذه المنهجية

تصوره الذاتي . المودودي عايش التراث ليقدّم لنا ذلك التصور الاصيل الذي ساد تلك المجتمعات . ورغم أننا نعتقد أن المودودي لم يستطع أن يصل الى تلك القمة التي كان قادراً على أن يصل اليها الا أنه يمثل مرحلة هي وحدها التي هيأت لنا ما نحن اليوم قادرون عليه لا فقط من حيث البحث عن الذات بثقة بل ومن حيث تحدى الفكر الغربى واثبات أن أصوله الاساسية انما تستمد مصادرها الحقيقية من التراث الاسلامى .

انظر أبو الاعلى المودودي ، نظرية الاسلام السياسية ، ١٩٧٦ ، ص ١٥ وما بعدها ؛ الخلافة والملك ، ١٩٧٨ ، ص ٣١ وما بعدها ، ص ٣٥ وما بعدها . ترى لو كتبت مثل هذه الانطباعات في القرن الثالث الهجرى اكان يقدر لها أى نوع من الاهتمام ؟ انظر وقارن على سبيل المثال بخصوص نفس الموضوع صحيح مسلم للإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج ، دار احياء الكتب العربية ، الجزء الثالث ، ١٩٥٥ ، ص ١٤٥١ وما بعدها . ولنتذكر أن هذا المؤلف يعود الى النصف الاول من القرن الثالث الهجرى . قارن أيضاً عبد الكريم زيدان ، الفرد والدولة في الشريعة الاسلامية ، ١٩٧٧ ، ص ٢٥ وما بعدها .

(١) نذكر مرة أخرى بأن عملية احياء التراث وتحليل النصوص واعادة بناء الاطار الفكرى والمدرجات السياسية في حاجة الى مراكز البحوث والمؤسسات العلمية . سبق ان ذكرنا بعض الاسماء الناصعة بهذا الخصوص في المجتمعات الغربية دون استثناء أيضاً المجتمع الأمريكى . ما نريد أن نذكر به ونؤكد عليه أن العالم العربى لم يعرف حتى اليوم مركزاً واحداً لعملية اعادة بناء التراث السياسى وغير السياسى بهذا الخصوص . لا تزال النصوص السياسية مبعثرة لا نعرف أين توجد أو كيف الوصول اليها دون الحديث عن تحقيقها وفهرستها . سلوك المالك الذى نحن بصدد تحليله توجد منه عدة مخطوطات في أكثر من مكتبة واحدة . اطلعنا على وجه الخصوص على تلك المخطوطات الموجودة حالياً في مكتبة الامام أبو حنيفة ببغداد والظاهرية بدمشق ودار الكتب القاهرة . كذلك لجأنا الى بعض أجزاء من هذا الكتاب موجودة في مكتبة الاسكندرية وفي مكتبة الفاتيكان . رغم ذلك فقد اعتمدنا أساساً على النسخة التى طبعت في القاهرة عام ١٢٨٦ هـ وقد اخضعناها لمصاحاة مع نسخة أخرى خطية تعود الى عام ١٨٨١ موجودة في دار الكتب القاهرة تحت رقم ٤٧٧ حكمه وفلسفه . انظر أيضاً ملاحظات ناجى عباس صالح ، أصول الفلسفة الخلقية والسياسية في كتاب سلوك المالك لابن أبى الربيع ، المود ، ١٩٧٦ ، ٤ ، ص ٥٩ . على أن الذى يعيننا أن نذكر به هل تستطيع جهود فرد واحد أن تتولى هذه العملية ؟ وكيف يمكن لفرد واحد أن يدبر الاتفاق الذى تفرضه مثل

= هذا هو التجديد بمعنى بناء الاطار النظامى الذى يتضمن اجابة على الواقع الذى نعيشه من منطلق القيم التى نحن أول من يؤمن بها ؟

مما لا شك فيه أن علماء المودودي وكأحمد أمين وغيرهم يمثلون رغم ذلك الرعيل الاول في عملية احياء التراث ويكفى أن المودودي بقدراته الذاتية ورغم أنه لا ينتمى الى التراث العربى في معناه الضيق عاش هذه الخبرة عن قناعة وايمان . أنه يمثل مرحلة لها ما لها ولها ما عليها ولكنها دائماً مرحلة « الآباء » الاوائل . كذلك نستطيع بهذا الخصوص أن نصيف جهود أحمد أمين بل وكذلك بعض المفكرين الذين ينتمون الى شمال افريقيا . على أننا بهذا الخصوص علينا أن نتذكر أن هناك فارقاً أساسياً بين المودودي والآخرين . فالمودودي يتميز بأنه هاجم التنظير السياسى من جانب ومن منطلق مفهوم احياء التراث من جانب آخر . هو يتعاضد مباشرة مع النصوص ويعيد اخراجها في ثوب جديد في محاولة تاصيل كيف فهم المسلمون الوجود السياسى . الواقع أن تحليل أو فهم الحضارات السياسية له مسالك ثلاثة : ( الاول ) كيف فهم أهل تلك الحضارة ذلك الوجود السياسى . ( والثانى ) كيف فهم الآخرون ذلك الوجود السياسى . ( والثالث ) كيف نفهم نحن ذلك الوجود السياسى . فعندما نحاول أن نتعاضد مع النصوص الاسلامية لاكتشاف كيف فهم أهل المجتمع العربى خلال العصر العباسى الاول على سبيل المثال حقيقة العلاقة السياسية نكون في نطاق النموذج الاول للتحليل . فاذا انتقلنا للتساؤل عن كيف فهم ، على سبيل المثال ، رجال الحروب الصليبية وقساوسة الكنيسة الكاثوليكية الوجود الاسلامى خلال العصور الوسطى نكون في نطاق آخر تعود الفقه العلمى المعاصر على تسميته بالصورة القومية National Image . النموذج الاول هو تحليل للصورة الذاتية Self - Image على عكس النموذج الثانى . اما النموذج الثالث فهو ينقلنا الى الواقع المعاصر ونحن نحاول فهم تراثنا التاريخى . المودودي ينتمى الى الدائرة الاولى . اما أحمد أمين فهو ينقلنا الى الدائرة الثالثة وكذلك المفكرون الجزائريون وابناء شمال افريقيا . من هنا اهمية كتابات المودودي وأمثاله التى هى أقرب الكتابات الى طبيعة هذه الدراسة . أيضاً في تحليلنا لنص ابن أبى الربيع انما نسعى لاكتشاف كيف فهم المسلمون السياسة خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى . هذه النماذج الثلاث تعبر عن أهداف مختلفة في التحليل حيث عملية احياء التراث تعبر المحور الاساسى للنموذج الاول ولكنها محدودة الاهمية في كلا النموذجين الثانى والثالث . ما فعله أحمد أمين الذى يجعل منه حلقة وصل بين المودودي والفكر الجزائرى هو أنه عايش التراث الاسلامى ولكن ليخلق



لها مزاياها ولها عيوبها وقد تناولنا ذلك بالتفصيل من منطلق الكليات بمعنى تنظير عملية أحياء الوعي القومى من خلال معالجة النصوص السياسية التراثية بما يسمح باكتشاف متغيرات وخصائص الوعي الجماعى التاريخى . الذى يعيننا أن نذكر به في بداية هذا التصدير لفهم هذا النص هو أننا نجعل قاموس هذه الدراسة ينبع من فكرة أساسية : كل ما هو مدون مقدس ولكن على المحلل أن يملك تلك القدرة على أن يرتفع عن النص فيتغلغل في ذهن صاحبه ويكتشف أيضا ذلك الذى لم يقله ولم يعلنه بصراحة صاحب النص . ليس هذا هو نوع من الاصطناع والاختلاق ، أنه نبوغ أساسه القدرة الخلاقة على فهم خلفيات المفكر حتى تلك التى لم يستطع أن يعبر عنها . أن التسجيل للفكر السياسى والحكمة السياسية هو عملية مركبة : شعور ، صياغة ثم تعبير (١) . النص هو التعبير ومجموعة الملامح اللفظية هى الصياغة ، أما

الالفاظ أو التعبيرات الرمزية . وخصائص الشخصية يجب أن تفهم بمعنى واسع ليست فقط صفات بل أهداف وغايات . كذلك من خلال هذه المنهجية نستطيع أن نكتشف وننتبأ بالخصائص التى تتميز بها شخصية المستقبل للرسالة على الأقل كما يتصورها كاتب الرسالة أو كما ترسبت في ذهن ومدركات من نبعت منه وصدرت عنه التعبيرات اللفظية والرمزية .

ثانيا : كذلك يرتبط مفهوم تحليل المضمون بمفهوم علمى آخر أساسه إمكانية تحويل أى رسالة مكتوبة الى لغة رقمية بعبارة أخرى التعبيرات الاتصالية هى عالم من المتغيرات ولو استطعنا تجزئة ذلك العالم الى متغيرات متجانسة ومتماثلة كل منها يتكون من عدد لا نهاية له من الوحدات لكن معنى ذلك القدرة على تجزئة التعبيرات الاتصالية وتجميعها في هيكل رقمى أساسه التساوى بين خصائص الوحدات التى يتكون منها ذلك العالم وبعبارة أخرى فإن التكرار في استخدام لفظ معين أو عبارة معينة أو مفهوم معين ولو بالفاظ متعددة له دلالة . الدلالة الرقمية تعكس في هذه اللحظة درجة معينة من التوافق بالتأييد أو الرفض لذلك المفهوم الذى عبرت عنه الكلمة الواحدة أو الالفاظ المتعددة . بعبارة أخرى تصير الدلالة الكمية ذات وزن كفى . فالزعم السياسى الذى في خطبة معينة يستخدم لفظ « الاشتراكية » على سبيل المثال عشر مرات خلال خمسة دقائق ثم يعود في خطبة أخرى تستغرق نصف ساعة ولا يستخدم اللفظ الا مرتين إنما يعبر عن حالة تطور أو خلاف في تصور ذلك المفهوم ووزنه في اطاره العام في الحركة السياسية .

ثالثا : كذلك فإن الرسالة الاتصالية رغم صحة ما سبق وذكرناه من إمكانية تحويلها الى وحدات رقمية الا أن هذا لايعنى سوى أنها مسطحات رمزية . أن فيها ومن بين خلاياها تضاريس كل منها يعكس حالة نفسية معينة أو شحنة انفعالية نستطيع من خلال اكتشافها تحديد العلاقات الارتباطية بين لا فقط مقومات العملية الاتصالية بل وبين الاتصال كسلوك

هذه العملية ؟ لقد سعينا ونحن بصدد نشر هذه الوثيقة ومع ذلك لا جدوى . ان الامر الذى يجب أن نذكر به المسئولين هو أنه أن لم تخلق المؤسسات الثابتة القادرة على خلق الكوادر اولا والقادرة على الاتفاق ثانيا وعن سعة فإن عملية احياء التراث القومى لن تستطيع أن تؤدى وظيفتها . انظر أيضا فويتز ، م.س.ذ. ، ص ٣٩٩ وما بعدها .

(١) اصطلاح تحليل « المضمون » ورد في أكثر من مناسبة كيف أنه احد الادوات الأساسية الى جوار مفهوم المنهجية المقارنة في تحليلنا وفهم الدلالات المختلفة للنص موضوع التحليل . ولذلك ودون الدخول في الجزئيات يتعين علينا أن نتعرض لهذا المفهوم بشئ من الايضاح .

فكرة تحليل المضمون في الواقع ليست جديدة وليست قاصرة على التحليل السياسى رغم انها بدأت ترتبط في الاعوام الاخيرة بما يسمى تحليل السياسة الخارجية . تحليل المضمون ينطلق كمنهجية علمية من مقدمات ثلاث : اولا : أن أى تعبير لفظى أو رمزى بالكلمة أو بالإشارة ان هو الا حقيقة سلوكية أو بعبارة اخرى هو رد فعل لمنبه ارتطم بجسد . فلو أضفنا الى ذلك نظريتنا في العملية السلوكية حيث ندخل عنصر التفاعل كمتغير مستقل فكان معنى ذلك ان الرسالة أى التعبير اللفظى أو الرمزى يخضع لثلاث عمليات متلاحقة : عناصر دفيئة تدعو للرغبة في الافصاح عن الفكرة ، جسد بخصائصه المتميزة يتقابل مع تلك المنبهات ، تفاعل بين الجسد والمنبه بالتأثير والتأثر وتطويع الجسد لخصائص المنبه وتشكيل المنبه لخصائص الجسد ليتبلور كل ذلك في شكل سلوك قولى بالعبارة أو الإشارة . لو استطنعنا من خلال تحليل خصائص الفعل أى الرسالة والمتغيرات السابقة على ذلك أى المنبهات والجسد وقد تحددت عملية التفاعل من حيث الزمان والمكان والموضوع والموقف فأننا نستطيع أن نتنبأ بأكثر من حقيقة واحدة : من جانب خصائص القوة التى انبعثت منها تلك الالفاظ أو الاشارات في شكل حركى أى خصائص الجسد وبعبارة أكثر دقة الشخصية التى انبعثت منها تلك

الشعور فيظل خفيا غير واضح حتى يأتي المجلل فيستطيع ان يتغلغل في ذلك الشعور وبحيث يستوعب أيضا ذلك القسط الذي في بعض الأحيان لم يكن يدركه ادراكا كاملا صاحب النص نفسه .

فلنترك جانبا ما يمكن ان يثار من مناقشات لغوية وسفسطة نحوية حول النصوص وملامحها وانسعى الى امتلاك الجوهر الحقيقي الذي يستتر خلف الألفاظ والمعاني لنكتشف كيف استطاع ابن أبي الربيع أن يوصل نظرية كاملة لعلم السلوك والتدبر معبرا بهذا عن أحد التقاليد التي ميزت التراث السياسي الاسلامي وأضفت على التحليل السياسي في تلك التقاليد مذاقها الذي لم تعرفه أى حضارة أخرى .

( أ ) التكرار اللفظي بمعنى استخدام كلمة معينة في عدة مواقع . الاستخدام يعنى ترجيح ودرجة معينة للترجيح على أن تلك الكلمة وذلك اللفظ كان متداولاً لحظة كتابة الكتاب . ظاهرة ليست في حاجة الى تفسير أو تبرير . على أننا تجاوزنا هذا التكرار الرقمي وحاولنا أن نكتشف من خلال تجميع هذه الألفاظ المفاهيم العامة للتصور المتعلقة بالخلافات العقائدية والفكرية . وسوف نرى كيف أن مجموعة هذه العمليات سوف تقودنا الى تأكيد أن كاتب هذا المؤلف عاش فترة صراع فكري حول الاعتزال وأنه كان ميالا أو على الأقل أنه كان يخاطب شخصا يميل الى تقبل مفهوم الاعتزال .

( ب ) كذلك لجأنا الى منهجية تجمع بين الكم والكيف تحليلنا لبعض الألفاظ والعبارات وهي تلك المنهجية التي سبق وذكرنا أننا استخدمناها بخصوص الدعاية الصهيونية والتي أساسها الرغبة في اكتشاف تقييم المؤلف للمواقف والاحداث . هذه المنهجية نستطيع أن نوجزها وتبسيط مطلق في الخطوات التالية : البداية هي عقب قراءة أولية للمؤلف تحدد مفاهيم أساسية دار حولها عرض أفكار الكاتب في عبارات مفصلة سبق أن أسميناه في تحليل الدعاية الصهيونية بعبارة : « كلمات مفتاح : Key words » هذه الكلمات كل منها تعبر في موضعها عن أقصى قوة الشحنة الانفعالية المرتبطة بالتعبير اللفظي . ترجمة هذه الشحنة الانفعالية الى أرقام تأخذ صورة اقتطاع الكلمة بما حولها من ألفاظ ثلاثة سابقة أو لاحقة أو كلاهما واعطاء كل لفظ من هذه الألفاظ المحيطة بالكلمة المفتاح رقم من ثلاثة أما زائد واحد أو ناقص واحد أو صفر تبعاً لما اذا كانت الكلمة تأكيداً للقيمة التي تدور حولها الشحنة الانفعالية أو رفض لتلك القيمة أو لا دلالة لها ، ثم من مجموعة تلك الأرقام الخاصة بالألفاظ المحيطة بالكلمة المفتاح نستطيع أن نعطي دلالة رقمية لذلك التقييم . ومن خلال المقارنة بين مختلف الاستخدامات داخل المؤلف نستطيع أن نصل الى بناء عام للآطار الذهني الذي تميز به مؤلف الكتاب .

( ج ) ساعد على تسهيل هذه العملية أن المؤلف ليس فيلسوفاً وإنما هو كاتب للحكمة السياسية وبهذا المعنى

وأبعاد الحركة البشرية كعملية تطور تصير بالنسبة لها العملية الاتصالية أحد منعطفاتها . بعبارة أخرى ولتوضيح هذا المفهوم علينا أن نتصور أن الرموز والعبارات هي لحظات معينة تعبر عن درجة من درجات شدة أو ضعف تأكيد مفهوم معين أو تقييم موقف معين أو بعبارة أخرى ان الشحنات الانفعالية التي قسط منها مجموعة من القيم والاحكام تتذبذب في ارتفاع وانخفاض في عملية انطلاقها من النفس البشرية في شكل رسالة أو رموز . هذه الحقيقة تعبر عن ذاتها تارة بطريقة لا شعورية وفي بعض الأحيان بطريقة شعورية من خلال الألفاظ والكلمات المبررة الواصفة أو المقيدة للوقائع أو الأشخاص موضع الرسالة الاتصالية . فلو استطعنا بمنهجية معينة أن نحيل هذه الحقيقة الى أرقام لاستطعنا أيضا أن نصل لتحديد ملامح وخصائص التصور الفكري والمنطلقات الذهنية لمن صدرت عنه الرسالة . ليس هذا موضع الدراسة التفصيلية لمنهجية تحليل المضمون . رغم ذلك فازاء المنهجية التي استخدمناها في فهم سلوك المالك في تدبير الممالك لابد وأن نشير الى أحد مسالك تحليل المضمون التي سبق وطبقناها في تحليل الدعاية الصهيونية والتي استخدمناها أيضا في فهم هذا النص موضع المناقشة . من المعروف أن المحور الذي تدور حوله عملية تحليل المضمون هو اكتشاف العلاقات الارتباطية . فكرة الارتباط بمعنى التداخل بين مختلف مقومات العملية الاتصالية هو جوهر تحليل المضمون . الاتصال كما يعرفه « لاسويل » يدور حول خمس ركائز : من يتحدث ؟ ليقول ماذا ؟ لمن يقول ؟ وكيف يقول ؟ وبأى أثر ؟ بعبارة أخرى هناك مرسل وهناك رسالة وهناك مستقبل ثم هناك علاقة بين كل من هذه المقومات في تتابعها الزمني . تحليل المضمون يسمح باكتشاف التداخل بين هذه العناصر الخمسة . على أننا في الواقع نتجاوز هذا الأسلوب من أساليب تحليل المضمون ونحاول من خلال ربط مختلف عناصر الرسالة اكتشاف خصائص الآطار الذي ميز العالم الذي ينتمى اليه الآطار الفكري الذي تحكم في صياغة المؤلف بعبارة أخرى من خلال منهجية كمية وكيفية حاولنا أن نكتشف ملامح الهيكل السياسي الذي كان يعيش في واقعه صاحب كتاب سلوك المالك .

فلنبدا ونتساءل من هو الكاتب ؟ وما هي الفترة التي تمت فيها صياغة ذلك المؤلف ؟ وما أهمية ذلك المخطوط كوثيقة سياسية من الناحية الشكلية ؟ وذلك قبل ان ننتقل الى تحليل الجزئيات والمقومات الفكرية . ولنجعل منطلقنا في ذلك التحليل نظرة كلية شاملة لا تقف ازاء شخص الكاتب وانما تخلق علاقة ثابتة بين المرسل الى المؤلف والمستقبل أى الخليفة أو الحاكم الذى يتجه اليه الخطاب والعصر الذى تنتمى اليه الوثيقة (١) . ولنتذكر أن العلاقة بين هذه الاعمدة الثلاثة علاقة ارتباطية دائرية بمعنى أن كلا منها يدور حول الآخر وأن كلا منها يعكس الآخر بحيث تؤثر وتتأثر كل من هذه الكليات بالأخرى فى آن واحد .

الكلمة النهائية بخصوص تحديد الفترة الزمنية التى يجب أن ينسب اليها هذا النص . انها فى جوهرها انتقال من الجزء الى الكل حيث المؤلف يمثل الجزء والعصر العباسى الاول وعلى وجه التحديد فترة حكم الخليفة المعتصم هو الذى يمثل الكل .

راجع حول تحليل المضمون من بين المصادر المتداولة التى تسمح بتوجيه أولى فى المشاكل المنهجية التى يثيرها هذا الأسلوب من أساليب التحليل وبصفة خاصة فى النطاق السياسى :

NORTH, HOLSTI, ZANINOVICH, ZINNES, Content analysis; a handbook with applications for the study of international crisis, 1963, p. 17; HOLSTI, Content analysis for the social Sciences and humanities, 1969, p. 42; STONE, DUNPHY, SMITH, OGILIVIE, The General inquirer : à Computer approach to content analysis, 1966, p. 628; GROSSER, L'explication politique, 1972, p. 102.

(١) انظر أيضا بخصوص نفس هذه المنهجية : حامد ربيع ، نظرية السياسة الخارجية ، مذكرات كلية الاقتصاد ، ١٩٧٢ ، ص ١٠٩ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، فلسفة الدعاية الاسرائيلية ، م.س.ذ. ، ص ١٩٥ وما بعدها ؛ أيضا حامد ربيع ، من يحكم فى تل أبيب ؟ ، م.س.ذ. ، ص ٢٥١ .

يجمع أساسا بين صفتين : فهو يعبر عن المدركات والمفاهيم السائدة فى عصره أكثر من تعبيره عن نبوغ فردى وهو يكتب للخليفة أو للحاكم ومن ثم يقدم له ذلك الإطار الذى يتقبله ذلك الحاكم أو يرضى عنه أو على الأقل ذلك القسط من المدركات السائدة الذى يعتقد الكاتب أنه لابد وان يجد قبولا من مستقبل الرسالة أى الخليفة أو الحاكم .

وهكذا نستطيع أن نقرر باننا فى تحليلنا لكتاب سلوك المالك افترضنا القدرة على القيام بمجموعة عمليات مركبة معينة . أولها اختيار تضاريس معينة فى داخل الكتاب على سبيل المثال مفهوم العدالة وخصائص النظام السياسى العامة وأسلوب التعامل مع الحقيقة الدينية . الحقيقة الثانية وهى اجراء عملية مقارنة تختلف أبعادها زمانا ومكانا وموضوعا وسوف يجد القارئ فى التعليق نماذج لذلك . لجأنا الى رسائل وإلى خطاب وإلى نصوص بل وأفصحنا المقارنة أيضا لتعبيرات فكرية غير عربية . لقد حاولنا من خلال المقارنة أن نجرد المؤلف وأن ندخله فى نطاق التراث الانسانى . العملية الثالثة وهى القياس والتى تفترض عملية تحويل كمية للمفردات ليس هنا موضع للتفصيل بخصوصيتها . انها فى جوهرها ليست سوى أدوات ضبط وصياغة علمية للانطباعات الاولى والذاتية . العملية الرابعة وهى المرتبطة بعملية الاستكشاف المتصلة بابرار التداخلات المنطقية والتى ابتداء منها استطعنا أن نقول

## سلوك المالك وكتابات الحكمة السياسية، الوظيفة والأهمية التاريخية

٣٣

لم يوجد فيلسوف عربي لم يتعرض لظاهرة السلطة . كذلك لم يوجد فقيه تناول هذه الظاهرة بالتحليل والدراسة أو بالمتابعة العلمية والمناقشة الفكرية . ظاهرة تميز بها التراث الاسلامي وكان لابد وان تفرض التساؤل . في مواجهة فلسفة دأبت على أن تناقش الالتزام السياسي نجد فقهاء وعلماء لتخريج الأحكام رفضوا إلا أن يتجنبوا وبأصرار أية مناقشة حول شرعية السلطة (١) . على أن التراث الاسلامي يقدم الى جوار هاتين الظاهرتين الفريدتين ظاهرة ثالثة تفرض علينا الكثير من علامات الاستفهام . فالتراث الاسلامي يعرف مجموعة ضخمة من المؤلفات التي لابد وان نعيد الى الذهن رغم الفارق الزمني بقرابة عشرة قرون على الأقل ، تقاليد عصر النهضة والتنوير الاوربي بأكثر ما يقدمه من تقاليد أصالة وتميزا . ونقص ذلك

مشكلة عصرهم . وكانوا بهذا المعنى ردا لوصف القائم أو المثالية دون بناء خطة تعامل مع مشكلة العصر . ابن خلدون عاش فترة الفرقة ولم يعلق عليها . الغزالي عاش فترة الحروب العصبية ولم تشر اهتمامه . ابن رشد عاصر مقدمة اختفاء الوجود العربي وانقراض الحضارة العربية من أسبانيا ووقف صامتا . وذلك رغم أن جميع الفلاسفة الذين تناولوا الفكر السياسي في التراث الاسلامي قدرت لهم الممارسة السياسية لو استثنينا الفارابي . أضف الى ذلك أن أيا من هؤلاء الفلاسفة عندما بنى إطاره الفكري جعل محوره تعدد المبادئ أن لم يكن على الأقل ازدواجية . فابن رشد يجمع بين العدالة والبطولة وقبله الفارابي يوفق بين المدينة المثالية ومفهوم العدالة ثم يأتي ابن خلدون بدوره ليمركز فكره حول العصبية والعدالة . حتى الغزالي رغم مثاليته الواضحة فهو يخلق نوعا من التفاعل بين مبادئ العدالة والتوازن . هذه الازدواجية تفصح بوضوح عن الخلاف الجوهرى بين الفكر السياسي الاسلامي والفكر اليوناني . هذا الأخير انطلق دائما من بناء تجريدي أساسه وحدة واحدة ومطلقة : هي العدالة لدى افلاطون على سبيل المثال وهي الشرعية لدى أرسطو لتصير مفهوم الوحدة لدى ايسوقراط . أيضا هذه الخصائص يعكسها ابن أبي الربيع ولو بدرجات أقل دقة من حيث أنه لم يصل الى مستوى التنظير الفلسفي للوجود السياسي .

انظر فيما بعد ص ٢٩٧ وما بعدها .

(١) الفكر السياسي ليس هو الثقافة السياسية . تعرضنا لذلك اجمالا فيما سبق وذكرنا كيف أن الثقافة السياسية تشمل أيضا المذركات السائدة سواء كانت خاصة بطبقة معينة كالقوة الحاكمة أو بالمجتمع الكلى كالعادات والتقاليد السياسية . رغم ذلك فإن الفكر السياسي يظل هو المحور الحقيقي لتحليل التراث السياسي . على أن الفكر السياسي عندما يصير مرادفا للشوامخ الفكرية فإن هذا لا يعنى أن الفكر يستقل وينفصل عن التراث القومى أو بعبارة أدق فإن هذا لا يعنى أنه يتميز عن التراث بأوسع معانيه . ولعل أكثر الظاهر تعميما عن هذه الحقيقة هو الترابط بين كبار الفلاسفة الذين ينتمون الى حضارة معينة حول مذهب ثابت ودائمة وفي بعض الاحيان واحدة . كذلك فإن الفكر السياسي الاسلامي لا يخرج عن هذه القاعدة . ولو عدنا الى عمالقة الفكر السياسي الاسلامي وقد تركنا جانبا كل ما قدمه كل منهم من اعجاز او نبوغ فإننا نلاحظ خصائص عامة تربطهم بوحدة متكاملة متناسبة تعكس ذاتية وتفردا في نطاق الخبرة الانسانية . ولنتذكر أهم مظاهر ذلك : الأصل غير العربي أولا ، ثم عدم مواجهة المشكلة السياسية ثانيا ، وذلك رغم ربط الفكر بالحركة ثالثا ، مع ازدواجية المبادئ التي يقوم عليها البنيان الفكرى لكل منهم رابعا . فلاسفة السياسة في الاسلام لا ينتمون الى الأصل العربي بالمعنى الضيق . يغلب عليهم الطابع الفارسي وحتى ابن خلدون رغم أصله العربي فقد عاش في شمال افريقيا ونجحت مفاهيمه من التعايش في تلك المنطقة . جميع فلاسفة السياسة في الاسلام لم يواجهوا

تلك المؤلفات التي صدرت من كتاب لا يحملون سوى فقط الطابع السياسي . لو تتبعنا التراث العالمى لما وجدنا مفكرا جعل من التحليل السياسى مهنة له قبل مكيا فيللى . فالتأمل حول السلطة ليس الا صفحة من صفحات التجرد فى الوجود الانسانى . وفيلسوف الظاهرة السياسية هو فيلسوف أفرد لتلك الظاهرة جزءا من تأملاته بل وكثيرا ما جعل تلك التأملات تنبع من إطاره العام لتصور الحقيقة الانسانية . بل وصلت هذه العلاقة وهذه الرابطة الى ان جعل أكثر من مفسر إطار تحليل العلاقة بين الحاكم والمحكوم ينبع فقط من طبيعة الإطار الاجتماعى أو المعنوى الذى يربط الحقيقة البشرية فى أضيق معالمها وتعبيراتها الى الأسرة . وإذا كان مكيا فيللى قد جاء ، فى التراث الغربى ، فأحدث الطفرة فقد كان فى ذلك منطقيا مع نفسه : ألم يجعل نقطة البدء فى تحليله هى فكرة الفصل بين القيم السياسية والقيم غير السياسية ؟ هذا التمييز الذى تعودنا أن نصفه بأنه تعارض ورفض كان لابد وان يفرض التخصص أو على الأقل الاستقلال من حيث بناء الأطار الفكرى . ولكن الحضارة الاسلامية رغم انها رفضت هذا المفهوم حيث جعلت القيم السياسية امتداد تابع وتطبيق ثابت للقيم الدينية والاخلاقية فانها عامرة بمؤلفات وكتابات متنوعة ومتباينة صدرت من علماء ومفكرين تخصصوا فى الثقافة السياسية (١) . وقد سبق ووصفناهم بأنهم كتاب الحكمة السياسية . انهم ليسوا فلاسفة ولكنهم مستشارون أو ندماء دعتهم السلطة أو شعروا بواجبهم فى أن يطرحوا على الحاكم كيف يجب ان يتعامل مع أعوانه والمحكومين .

المواجهة الخركية . انها تقدم المثالية وتقف عند ذلك . هذه الحقيقة أى الفصل بين الممارسة السياسية والاخلاقيات تبدو أكثر وضوحا لدى شيشرون والواقع أن الفيلسوف الرومانى هو أول من مارس الحياة السياسية الى جوار تألقه الفكرى ولو بحدود . متابعة خطب شيشرون وبصفة خاصة تلك المجموعة التى واجه بها محاولات خليفة قيصر فى الاستبداد بالسلطة دفاعا عن الجمهورية صريحة واضحة بهذا الشأن . ولعل الكلمات التى عبر بها المؤرخ الانجليزى كارليل عن تطور الفكر السياسى عندما قرر بان التراث الاوروبى لم يعرف أى ثورة فكرية حقيقية منذ شيشرون حتى الثورة الفرنسية متخطيا بهذا مكيا فيللى وغير مكيا فيللى هو تعبير عن هذه القناعة . وهنا نلاحظ مدى الفارق الجوهرى بوضوح بين التراث الاوروبى والتراث الاسلامى . اذا كان التراث الاوروبى قد قام على أساس لا اخلاقية السياسة فان التراث الاسلامى افترض اخلاقية السياسة . أيضا مؤلف سلوك المالك وهو بصدد تقديم نصائح من رجل خبرة عملية واضح بهذا الشأن .

انظر وقارن حول ما أوردناه :

CALYLE, A history of Mediaeval political theory in the West, trad. it. Vol. I. 1956, p. 20; FRISCH, Cicero's fight for the republic, 1946, p. 302; MOSSE, La fin de la démocratie athénienne, 1962, p. 350.

(١) درجت التقاليد على وصف مكيا فيللى بأنه المفكر الذى فصل القيم السياسية عن القيم غير السياسية . وسادت فى الفكر العربى تصورات أساسها أن فلسفة مكيا فيللى لم تعرف سوى ذلك . مفهومان كلاهما أن لنا ان نعيد النظر فيما تضمنه أى منهما من أخطاء تاريخية . الناحية الثانية أكثر وضوحا وقد لا تحتل الكثير من المناقشة فمكيا فيللى لم يؤمن بفكرة اختفاء الاخلاقيات فى الحركة السياسية الا بصدد تحقيق المجتمع الواحد النظم . وقد عبر عن ذلك بصراحة ووضوح فى كتاب « الامير » . ولكنه فى كتابه الذى ليس اقل شهرة بعنوان « مطارحات » آمن بمفهوم الحرية ولم يتردد فى الدفاع عن القيم والمثاليات . ويمكن القول بان مكيا فيللى قبل مبدأ الغاية تبرر الوسيلة ازاء المجتمع الممزق المضطرب وهو فى هذا فى حقيقة الامر انما يعبر عن فكرة الضرورة بلفظة مختلفة . الناحية الاخرى وهى فكرة الممارسة السياسية من منطلق يستقل عن مفهوم القيم والاخلاقيات وجعل ذلك التصور ينبع فقط من فلسفة مكيا فيللى قد يبدو أكثر تعقيدا فى تحديد مصادره التاريخية الا أن الواقع أن هذا غير صحيح . ان فكرة الفصل بين القيم السياسية والاخلاقيات هى فكرة قديمة وثابتة فى الحضارة الاوربية وتعود مصادرها الى نفس مفاهيم افلاطون . أى قراءة متأنية لكتاب « رجل الدولة » تسمح باكتشاف تلك الحقائق . قد تبدو غير واضحة ولكن مرد ذلك الى طبيعة الفلسفة اليونانية والى انها كانت يغلب عليها طابع التجرد وعدم

التراث عامر بمؤلفات صادرة بهذا المعنى من علماء نستطيع ان نصفهم بأنهم خبراء الثقافة السياسية بل ان البعض منهم تخصص في تحليل ما نسميه اليوم بالسياسة القومية ، والبعض الآخر جعل مدار فكره وتحليله ما نسميه اليوم بالعمل السياسى الخارجى. نذكر على سبيل المثال كنموذج للتطبيق الثانى مؤلف « الحسين ابن محمد » المعروف بعنوان : « رسل الملوك ومن يصلح للسفارة » . ونستطيع أن نضيف اليه مع شيء من التحرز ذلك المخطوط المنسوب الى ابراهيم ابن أبى زيد اليندى بعنوان : « رشاد الملوك فى سداد السلوك » . على العكس من ذلك فان النصوص التى تعبر عن التطبيق الأول لا حصر لها ويمكن القول دون مبالغة أن مجموع ما يوجد منها مشتت فى شكل مخطوطات لا يقل عن مائة نص لم يقدر لها بعد التحقيق ولا التحليل، (١) .

الذى يعيننا ان تؤكد عليه منذ البداية أهمية هذه النصوص التى سبق وعرفناها بكتابة الحكمة السياسية وذلك لاسباب متعددة نسوقها اجمالاً :

( أ ) لفهم حقيقة التعامل السياسى بصفة خاصة حتى نهاية العصر السياسى الاول فان هذه النصوص تصير ذات أهمية خاصة وذلك لسببين كل منهما جدير بالاهتمام : فهذه النصوص أولا هى تصوير صادق لحقيقة العصر لانها لا تنبع من فكر ذاتى مجرد ولكنها تعكس المفاهيم السائدة والمدرجات المترسبة سواء بمعنى ما يتوقعه المحكوم من شخص الحاكم أو بمعنى ما يسيطر على الطبقة الحاكمة من مفاهيم ثابتة . وهى من جانب آخر ومما لا شك فيه تمارس تأثيرا أكثر خطورة فى عملية الممارسة السياسية من كتب الفلسفة : هى مؤلفات كتبت بناء على طلب الحاكم فى أغلب الاحيان وهى من ثم تعبير عن علاقة شخصية مباشرة تربط الحاكم بواضع النص . وحتى لو لم توجد هذه العلاقة فان الطابع العملى الذى يسيطر على هذه المؤلفات ثم التبسيط المطلق الذى هو طابع هذه الكتابات يجعلها أكثر فعالية وأكثر صلاحية لتشكيل مدرجات الحاكم (٢) .

( ب ) ولعل هذه الملاحظة تفسر لماذا هذا النوع من الكتابات كان متداولاً وبكثرة فى فترة الحكم العثمانى . فالقيادات التركية خلال تلك الفترة لم تكن تعرف اللغة العربية وبما جيلت عليه من واقع عملى وواقعية حقيقية فى الممارسة كانت تلجأ الى أولئك الذين هم أكثر قدرة على فهم الحقيقة العربية يسجلون تطامعاتهم ويقدمون نصائحهم . فارق اللغة زاد من تعميق هذه الحاجة .

« مرايا الامراء » . ويلاحظ كيف أن المحلل البريطانى يخلط بين خصائص هذه الكتابات التى دونت خلال فترة العصر العباسى الاول وتلك التى تنسب الى التاريخ التركى والعثمانى ، الثانية فقط هى التى « تؤكد الحق الالهى للملوك فى الحكم » . على عكس الاولى - وسلوك المالك تطبيق واضح لذلك - لم تصل الى ذلك المستوى حيث لا يزال يسيطر عليها المفهوم الاسلامى للسلطة والذى يجعل من مبدأ البيعة محور للشرعية وأساس للطاعة المدنية .

أنظر لامبتون ، م.س. د. ، ص ٤٠٥ ، وقارن الترجمة العربية ، م.س. د. ، جزء ثالث ، ص ٣٥ .

(١) أنظر الثبت الذى أورده عبد الله مخلص ، التواليف الاسلامية فى العلوم السياسية والادارية ، فى مجلة المجمع العلمى العربى ، دمشق ، المجلد ١٨ ، ١٩٤٥ ، ص ٣٣٩ وما بعدها . جدير بالعناية أيضاً : كتاب « تحفة الترك فيما يجب أن يعمل فى الملك » ، ومؤلفه « نجم الدين أبى اسحق الطرطوسى » والمتوفى عام ١٣٥٦/٧٥٨ ثم كتاب « النصائح المهمة للملوك والائمة » ومؤلفه « علوان بن على بن عطية الحموى الشافعى » والمتوفى عام ١٥٢٩/٩٣٦ . أنظر ملاحظات عبد الله مخلص ، م.س. د. ، ص ٣٣٩ .

(٢) يضيف لامبتون أيضاً بأنها : « the Mirrors for Princes » وهو اصطلاح يعبر عنه المترجم العربى بكلمة

وألواقع أن النظرة التي ظلت سائدة من أن التراث العثماني لم يملك فكرا سياسيا آن لها أن تخضع لاعادة نظر وتقييم حقيقى (١) .

كتاب سلوك الممالك فى تدبير الممالك هو تعبير عن هذا النموذج فى تسجيل المدركات السياسية : سجله أحد كتاب الحكمة السياسية للخليفة المعتصم فى أوائل القرن الثالث الهجرى . ظل مجهولا حتى وقت قريب اذ نشر فى طبعة خطية غير متداولة نعيد تحقيقها وتحليلها بما يسمح باكتشاف بعض خصائص الفكر السياسى الاسلامى المتداول خلال فترة النصف الاول من القرن الثالث الهجرى وأواخر العصر العباسى الاول . قبل أن نحلل هذا النص من منطلقات تاريخية ورغم ان الكاتب لا يرتفع الى مستوى الشوايخ وقادة الفكر السياسى ، اذ هو كاتب يغلب عليه طابع الحكمة السياسية الا انه أيضا يعكس فكرا سياسيا على قسط معين من الاصاله والتميز ، ولعل هذه الازدواجية فى هذا النص تفرض علينا أن نسرع فنقدم بعض الملاحظات :

( أولا ) هذا النص كما سبق وذكرنا لم يكن موضع عناية من مؤرخى الفكر السياسى ولم يتعرض له سوى فقط أولئك الذين تابعوا تاريخ الحياة الادبية فى الحضارة الاسلامية . ولعل هذا يفسر لماذا يختلف المؤرخون حول تحديد الفترة التاريخية التى ينتمى اليها النص .

( ثانيا ) كذلك فلعله من نافلة القول أن نذكر القارىء بأن تحليل هذا النص سوف يخضع لتلك المنهجية التى سبق وعرفناها بخصوص أحياء التراث القومى السياسى وقد جعلنا المنطلق الاساسى هو مفهوم تحليل المضمون (٢) . تحليل المضمون كما نتصوره بهذا الخصوص يعنى ديناميات التعامل الفكرى من خلال تكرار الالفاظ وربط المعانى بالنسيج المتكامل للتصور والمدرجات الذاتية .

فلنحدد العصر الذى ينتمى اليه النص واستنادا الى هذه المنهجية قبل أن نتناول مقوماته وعناصره .

٢٠ ، ص ١١١ وما بعدها .

(٢) أنظر سابقا ص ٢٢٠ هامش رقم ١ .

(١) أنظر بهذا الخصوص النظرة الوثائقية التى يقدمها

سعيد زغلول ، الاسلام والترك ، فى عالم الفكر ، ١٩٧٩ ،

## سلوك المالك ونخبة الخليفة المأمون : تحليل فضاء من المستقبل للرسالة الإصالية

٣٤

التقاليد المتداولة والتي تفصح عنها الصفحة الاولى من المخطوطة المتوفرة لدينا والتي أخضعناها لنوع من المضاهاة والتدقيق على مجموعة من المخطوطات الأخرى المتوفرة حاليا في العديد من المكتبات العامة (١) تحدثنا عن ان واضع هذا النص عاش خلال القرن الثالث الهجري وعلى وجه الخصوص خلال النصف الأول منه وتضيف أن الكتاب وضع بناء على طلب الخليفة المعتصم ثامن الخلفاء العباسيين وابن هارون الرشيد وخلف المأمون . هذه الرواية رغم ذلك يقف منها أغلب المؤرخين موقف الرفض والتشكيك . المستشرق الالماني بروكلمان في مؤلفه الأشهر عن تاريخ الادب الاسلامي يعلن بأنه عاجز عن تحديد الفترة التي ينتمي إليها ذلك النص ولكنه يقطع بأنه ينتمي الى فترة أكثر حداثة من القرن الثالث الهجري (٢) . والمؤرخ العربي جورج زيدان أكثر من هذا صراحة إذ يرفض بأن يسلم بأن هذا النص يمكن أن يكون قد دون قبل القرن السابع الهجري بل ويحدد بأن هذا الكتاب انما دون للمستعصم الخليفة الذي قتل أثناء غزو هولاءكو لبغداد في خلال النصف الاول من القرن الثالث عشر الميلادي . ويأتي عقب ذلك مؤرخ معاصر ناجي عباس صالح فيدافع عن وجهة نظر جورج زيدان مؤكدا ان هذا الكتاب الذي كتب للخليفة المستعصم انما نقل عن مؤلف آخر ليحيى ابن عدي بعنوان كتاب تهذيب الاخلاق الذي يعود الى نهاية القرن الرابع الهجري .

يستند جورج زيدان في تحليله الى الاعتبارات التالية :

( أولا ) المؤلف أخذ صياغة الاعمدة والجداول وهو أسلوب لا يمكن تصور استخدامه في التقاليد الاسلامية قبل الكندي والفارابي .

( ثانيا ) الكتاب يعبر عن نضج فلسفي معين يبعد معه احتمال ان مؤلفه عاش خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجري .

( ثالثا ) اسم شهاب الدين لم يوجد في أي تاريخ أو ما في حكمه قبل فهرس ابن النديم الذي كتب في منتصف القرن الرابع الهجري .

(١) قارن أيضا ما أورده :

(٢) المصادر أوردها بتفصيل دقيق ناجي عباس صالح ، أصول الفلسفة الخلقية والسياسية في كتاب سلوك المالك لابن أبي الربيع ، في المورد ، ١٩٧٦ ، ٤ ، ص ٥٩ وما بعدها .

NAJI AL-TAKRITI, Yahya Ibn 'Adi : a critical edition and study of his Tahdhih al-aklaq, 1978, p. 58.



(رابعاً) ومن ثم فإن الاحتمال الأكثر تصديقا هو أن هذا النص قد تمت صياغته ليس في فترة حكم المعتصم وإنما في فترة حكم المستعصم وحدث خطأ من جانب الخطاط فجعله في النسخ المعتصم بدلا من المستعصم (١) .

أحد المهتمين بالفكر الإسلامي الذين ينتمون إلى الثقافة السياسية غير العربية وهو العالم الباكستاني شرواني (٢) تصدى لأفكار جورج زيدان ومن قبله بروكلمان بالتعديد ليثبت أن هذا المؤلف لا يمكن أن ينتمي إلا لفترة حكم المعتصم . فالانتقاد الأول الذي يوجهه المؤرخ العربي لا موضع له ذلك أن الكندي كان خلال حكم المعتصم قد وصل إلى سن متقدمه حتى أنه كان استاذ لابن الخليفة ومن ثم لا يوجد ما يستبعد معه أن مؤلفنا كان أحد طلبه هذا الفيلسوف أو أنه تأثر به وعاشه . خصوصا وأننا سوف نرى فيما بعد أن هذه الفترة عرفت ما يسمى بيت الحكمة وهو ما نستطيع أن نقربه مما يسمى اليوم باكاديمية العلوم والفنون في التقاليد الإسلامية . القول من جانب آخر بأن المؤلف يتضمن قسطا متقدما من الفكر ويعكس نضجا فلسفيا معينا مما يبعد معه احتمال كتابته في النصف الأول من القرن الثالث الهجري لابد من أن يدنو للدهشة : فالعصر العباسي الأول هو قمة النضج السياسي بل ونستطيع من جانبنا أن نضيف - وهو ما لم يذكره المؤلف الباكستاني - أن أبحاث عبد الرحمن بدوي تثبت وجود فكر سياسي على قسط معين من النضج أيضا خلال العصر الأموي بل وفي بداية ذلك العصر اثناء حكم معاوية (٣) . مما لا شك فيه أن كلمة «النضج» يجب أن تؤخذ بدلالة معينة ، بمعنى أن فترة العصر الأموي عرفت كتابات متقدمة في التحليل السياسي منقولة سواء عن الفكر اليوناني أو عن التراث الفارسي ، وهذه لابد وأن تكون قد ائنت خلال القرن اللاحق والذي يفصل بداية العصر الأموي عن بداية العصر العباسي . ثم أين عصر المعتصم من فترة حكم الخليفة معاوية بكل ما غمر تلك الفترة التي تمتد قرابة قرنين من تعاملات سياسية مستمرة ؟ ولنتذكر أننا - وهو ما استطعنا اثباته كتأصيل فكري للتعامل - لسنا بصدد الحديث عن فلسفة سياسية وإنما موضوع التأمل هو كتاب في الحكمة السياسية والعودة إلى نص المؤلف - نحن دائما في مجال الإضافة إلى منطق الفكر الباكستاني شرواني - يقطع بذلك : فهو يخبرنا منذ صفحاته الأولى ، ويردد ذلك في أكثر من مناسبة ، أنه لم يفعل سوى أن يقرأ ما توفر لديه من كتابات ثم جمعها وبوبها في شكل نصائح للحاكم .

القول من جانب ثالث بأن كلمة شهاب الدين لم تكن معروفة في تلك الفترة فإن المؤرخ الباكستاني يجيب بأن اسم هذا الكتاب ليس فقط شهاب الدين وإنما هو أحمد ابن محمد ابن أبي الربيع . كلمة شهاب الدين بعبارة أخرى ليست سوى كنية أضيفت إلى الاسم من قبيل الشهرة . ومن المحتمل أن يكون هذا الوصف الذي يعنى

مؤلف له مستقل عن الفكر السياسي الإسلامي :  
SHERWANI, A muslim political thinker of the  
ninth Century A.C. : Ibn Abi R-RABI, in Isla-  
mic Culture, 1941, p. 143;  
SHERWANI, Studies in muslim political thought  
and administration, 1945, p. 37.

(١) قارن ناجي عباس صالح ، م.س.ذ. ، ص ٦٠ .  
(٢) جورج زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ،  
جزء ثاني ، ١٩١١ ، ص ٢١٤ وما بعدها .  
(٣) أورد أفكاره العالم الباكستاني في مقال له  
مشهور نشر في مجلة الثقافة الإسلامية ثم عاد فأورده في

« ضوء العقيدة » قد اضيف له في لحظة لاحقة تعبيراً عن عظمتة ونجاحه في التحليل الفكري خلال عصره انتهى عاشرها . أضيف الى ذلك ان فترة المعتصم كما سوف نرى فيما بعد هي فترة سيادة الحكم التركي من حيث الواقع او بعبارة اخرى تدخل العناصر التركية في التعامل الاداري والحياة السياسية (١) . فما الذي يمنع من أن تؤثر هذه العادات ولو في نطاق محدود فيما يتعلق بالالعاب المتداولة في الحجج الرابعة والاحيرة أكثر ضعفا في الصمود امام المناقشة . عصر المستعصم كان عصر نحل لا يسمح ببناء فكري او سياسي وما كان يمكن أن يعرف مفكراً بهذه القوة او الاصاله في ذلك لا طارأ على حدونه اي في علاقه التوجيه والارشاد للحاكم . أضيف الى ذلك ولو مزجنا ان افتراض الخطأ لا يمكن أن يكون اساساً للتحليل التاريخي .

ما يضيفه ناجي عباس صالح بدوره لا يصمد أمام المناقشة . فهو يقول بأن حالة البلاد اثناء حرب هولاكو بخصوص التاهب لحرب عنيفة كتلك التي نعرفها والتي انتهت بسقوط العاصمة العباسية في ايدي المغول ما كان يمكن ان تمنع من بزوغ كاتب بارع في الفلسفة أو في أي فرع آخر من فروع المعرفة (٢) . أضيف الى ذلك أنه من الطبيعي ان تأثير الفكر اليوناني ما كان يمكن ان يحدث فاعليته الا عقب فترة معينة من نقله والذي نعلمه - يستطرد الكاتب - ان ذلك الفكر قد نقل زمن الرشيد والمأمون . آثار استقبال الفلسفة اليونانية تبرز مع مؤلفات أبي بكر الرازي والفارابي وابن سينا أي ابتداء من القرن الرابع حتى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ، ثم يأتي فيدعم ذلك بمقارنته نصية بين مؤلف يحيى ابن عدي عن تهذيب الأخلاق ومؤلف شهاب الدين ابن أبي الربيع حيث نجد عبارات كاملة واردة في الكتابين بل وفي بعض الاحيان بنفس النص ونفس التعبيرات وبلغة واحدة (٣) . فاذا كان مؤلف يحيى ابن عدي يعود الى بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري فان هذا يعني - يستطرد الكاتب - أن كتاب سلوك المالك انما كتب عقب ذلك .

أيضا هذا المنطق لا يستطيع أن يقف على قدمين . سوف نرى فيما بعد كيف ان فترة هولاكو لم تكن تسمح بمثل هذه الدراسة لا لان البلاد كانت في حالة تاهب للحرب ولكن لان شخص الخليفة المستعصم بما جبل عليه من ضعف وبما تميز من فقدان لشخصيته ما كان يسمح بأن يلجأ الى كاتب من هذا الطراز يطلب منه النص والارشاد . سوف نرى أيضا فيما بعد ان الاطار الفكري الذي ينبع منه هذا النص لا يمكن الا أن يعبر عن دولة كنموذج الدولة الاسلامية في العصر العباسي الاول . لو اقتصرنا على الحجج التي يطرحها ناجي عباس صالح فمن الممكن استبعادها بسهولة . فالفلسفة اليونانية وسبق ذكرنا ذلك أثرت منذ العصر الأموي وليس فقط في زمن الرشيد . والنصوص عديدة بهذا الخصوص . أضيف الى ذلك اننا لسنا بمقارنة

ما أورده الكاتبان أيضاً في : على عبد المعطى ، محمد جلال شرف ، خصائص الفكر السياسي في الاسلام ، ص ١٨٩ وما بعدها . ويخيل الينا أن المؤلفين قد بما سبق وأوردناه عن الكاتب العربي ابن أبي ا. في مذكراتنا عن الفكر السياسي الاسلامي التي سبق اليها والتي تعود الى ما قبل ذلك التاريخ بعدة اء أنظر حامد ربيع ، التراث الاسلامي ، م.س.ذ. ، ص وما بعدها .

(١) أنظر عبد الرحمن بدوي ، الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ، م.س.ذ. ، ص ٢٩ وما بعدها .  
(٢) أنظر كذلك أحمد فؤاد الهواني ، كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، ١٩٤٨ ، ص ١٨ .  
(٣) قارن أيضاً ملاحظات : محمد جلال شرف ، على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسي في الاسلام ، ١٩٧٨ ، ص ١٩٥ وما بعدها . وهو

فلاسفة وانما بصدد الحديث عن كتاب للحكمة (١) . الفارابي وابن سينا هم قمة الفلسفة الإسلامية ولعل الكاتب لم يفهم حقيقة الفارق بين فيلسوف السياسة وكاتب الحكمة السياسية . أضف الى ذلك أنه اذا كان هذا الكتاب أى سلوك المالك يتشابه من حيث اللغة والتعبيرات اللفظية مع كتاب يحيى ابن عدى ، واذا كنا نسلم بأن كتاب يحيى بن عدى يعود الى بداية النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى حيث ان يحيى ابن عدى توفي على الأكثر عام ٣٦٥ هجرية فلماذا نعى على شهاب الدين ابن أبى الربيع ان أسلوب كتابه لا يمكن أن يعود الى ما قبل القرن السابع الهجرى ؟ أضف الى ذلك ان العودة الى لغة كتاب يحيى ابن عدى تفصح عن أنه أقل سلاسة في تعبيراته اللفظية وأكثر تحللاً في اصطلاحاته من ابن أبى الربيع مما يحمل على الاعتقاد بأن كتاب تهذيب الأخلاق هو الذى تأثر بمؤلف سلوك المالك وليس العكس (٢) .

والخلاصة أن تحليل مضمون النص هو الذى سوف يقطع بتحديد انتمائه التاريخي والعصر الذى هو تعبير عنه وترجمة لخصائصه الفكرية وبنائه النظامي .

### ما هي النتائج التى نستطيع أن نصوغها على ضوء الملاحظات السابقة ؟

( أ ) اننا ازاء نص سياسى يعبر عن التقاليد التى كما سبق وذكرنا لم تعرف الا في خلال القرن الخامس عشر الميلادى رغم انه ينتمى الى القرن الثالث الهجرى أى قبل ذلك التاريخ في العالم الغربى على الأقل بستة قرون . وحتى اذا قبلنا أفكار ناجى عباس صالح ولو تركنا جانباً اسم صاحب النص فان هذا يعنى أيضاً قدرة التراث الإسلامى على ان يعبر عن تلك التقاليد على الأقل منذ منتصف القرن الرابع الهجرى (٣) .

(ب) على أن الناحية الجديرة باثارة الانتباه ومن منطلق القناعة بأن هذا المؤلف كتب للخليفة المعتمد هو ان هذا النص سابق على كتابات الفارابى بل وسابق على جميع المؤلفات السياسية الكبرى على الأقل بقرن كامل من الزمان .

بقى أن نشب من منطلقات جديدة كيف ان هذا النص ما كان يمكن ان يكتب الا خلال فترة مثيلة بالعصر العباسى الاول .

فلنبداً نتساءل عن حقيقة العصر الذى ننسب اليه الكتاب وحقيقة الاطار الفكرى الذى يميز هذا المؤلف وبصفة خاصة خصائص الخليفة الذى كتبت له هذه التأملات .

الفخري في « الآداب السلطانية » والذى ألف في عام ١٣٠٢/٧٠١ يسمى دولة المفلح بأنها « الدولة القاهرة » وينعوا الله « أن ينشر احسانها ويعلى شأنها » . فهل مثل هذا الاطار الفكرى يتفق مع كتاب سلوك المالك ؟  
انظر سعد زغلول ، الاسلام والترك ، م.س.د. ، ص ٤٠٣ وما بعدها وبصفة خاصة ما أورده هامش رقم ١٧ .

(٣) أنظر تحليلنا للنص فيما بعد ص ٢٧٤ وما بعدها .

(١) أنظر على سبيل المثال ، ناجى عباس صالح ، م.س.د. ، ص ٦٣ .

(٢) حجة أخرى نستطيع أن نسوقها ونحن بصدد استبعاد الانتهاء الزمنى لمؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع الى عصر المستعصم . فعلماء بغداد قد وافقوا بعد دخول هولاء الى مدينتهم على فتوى « ان الكافر أفضل من المسلم الجائر » . بل ان الكتابات التى تنتمى الى تلك الفترة تشيد بدولة المفلح في فارس وتنحيز للمفلح .

## الخلافة المعتصم وخصائص السياسة القوية الإسلامية خلال الربع الثاني من القرن الثالث الهجري

٣٥

لن نستطيع أن نفهم حقيقة هذا النص الذي نحن بصدد تحليله إلا إذا جعلنا نقطة البداية الفهم الكلى الشامل لخصائص العصر الذي ينتمى إليه الكتاب والخليفة الذي وجهت إليه هذه الرسالة بحيث أن التفاعل بين هاتين الحقيقتين سوف يسمح لنا بأن نكتشف الدلالات الحقيقية للمدركات السياسية التي سيطرت على فكر ابن أبى الربيع والتي منها نبغ ذلك النسيج الفكرى للتصور الإسلامى للممارسة السياسية خلال الربع الثانى من القرن الثالث الهجرى (١) .

ولى المعتصم الخلافة عقب حوالى عشرين عاما من بداية القرن الثالث الهجرى . فترة حكمه هى نهاية عصر قبل أن تكون بداية تطور . يمكن القول بصفة عامة أن المعتصم ختم مرحلة الدولة العالمية المتماسكة بما يعنيه ذلك من قوة وضعف . لن نستطيع أن نفهم حقيقة العصر الذى عاشه المعتصم أن لم نعد الى الفترة السابقة

Neupythagoräers Bryson, 1928, p. 31.

فالعالم البريطانى يذكر بأن ابن أبى الربيع أورد الفارابى وهو يعبر عن ذلك بكلمات حية لا يحتمل سوى معنى واحدا بقوله <sup>quoted</sup> . وهذا غير صحيح . وهو يحيل على الصفحة الثامنة من كتاب ابن أبى الربيع حيث ذكر الفكر العربى خصائص الرئيس الاعلى . والواقع أن هذا لم يرد الا فى صفحة ١٠٥ وابن أبى الربيع لم يحدد هذه الخصائص فى اثنى عشر أو ثلاثة عشر صفة ولكنه جعلها ستة متغيرات بل ولم يستخدم بخصوصها كلمة صفة أو حسب لفه العالم الانجليزى <sup>Quality</sup> .

وإذا كان ابن أبى الربيع لم يحل الى الفارابى فما الذى يمنع أن يكون الفارابى هو الذى تأثر بابن أبى الربيع ؟ أما عن ذلك الذى يصفه بأنه تملق للحاكم فهو قد ورد فى ص ١٠ ولم يتعرض من حيث جوهره الى ذلك الذى يحدثنا عنه دنلوب .

أنظر أيضا تعليقنا على النص فيما بعد ص ٩٢

وما بعدها .

(٢) أنظر بصفة خاصة بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ، هنري البعلبكي ، ١٩٦٥ ، ص ١٧٥ وما بعدها ؛ أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، جزء ثالث ، ١٩٤١ ، ص ١٦١ وما بعدها .

(١) قارن أيضا :

DUNLOP, Aphorisms of the Statesman, (Al-Farabi : Fusul al-Madani), 1961, p. 6.

دنلوب أيضا فى مؤلفه يسير فى نفس الاتجاه الذى يسيطر على الفكر الاوروبى بخصوص تحديد الفترة الزمنية التى يجب أن نحيل اليها بخصوص سلوك المالك . وهو يردد أفكار جورج زيدان السابق ذكرها . على أنه يضيف حجة أخرى قد تبدو لأول وهلة على قسط من الوجاهة .

يقول بأن ابن أبى الربيع :

«quotes al-Farabi, mentioning an ideal ruler, and then giving almost verbatim the twelve or thirteen qualities which to al-Farabi the 'first chief' or ideal ruler must possess. These Ibn ar-Rabi transfers in terms of extravagant flattery to the reigning Caliph. There can be no question on which side the originality lies».

ويخيل اليينا أن الكاتب لم يطلع حقيقة على مؤلف ابن أبى الربيع وأنه تأثر فقط بأفكار من سبقه فى الفقه الاوروبى وبصفة خاصة :

PLESSNER, Der Oikonomikos des

مباشرة على ذلك العصر وهي فترة الخليفة المأمون (١) . أيضا الحوادث السابقة على حكم المأمون معروفة بما في ذلك من صراع وخلافات ليس هذا موضع المناقشة في

(١) طرحنا في أكثر من مناسبة هذا التساؤل : ماهي وظيفة التراث السياسي الاسلامي في عملية بناء النظرية السياسية ؟ وراينا أن الإجابة على ذلك التساؤل متعددة الأبعاد . أحد النواحي التي تثار في ذهن المحلل وهو يحاول قراءة وإعادة تركيب الفكر السياسي الاسلامي خلال العصر العباسي بشقيه الاول والثاني ، هو ذلك المرتبط بالعلاقة التاريخية بين التراث السياسي الاسلامي والنظرية السياسية في التقاليد الغربية . فليكن مرادنا واضحا وسؤالنا صريحا : هل الفكر السياسي الاسلامي أثر في بناء التصور الغربي للتعامل السياسي ؟ النظرية السياسية يجب أن تفهم بمعنى مجموعة المدركات السائدة والتراث السياسي يجب أن يتسع فيشمل كل ما له صلة بالخبرة . قد يبدو لأول وهلة أن هذا التساؤل يتضمن الكثير من الاصطناع والاختلاق : فكيف والتقاليد الغربية درجت على عدم احترام كل ما له صلة بالتركة الاسلامية في نطاقها السياسي الحديث من علاقة تأثير وتأثر ؟ وكيف مثل ذلك التساؤل ونحن نعلن بأن الاطار الفكري الغربي في بناء القيم ينبع من مفهوم يختلف اختلافا كبيرا عن الاطار الفكري الاسلامي ؟ الاول يجعل محور ذلك البناء مبدأ « الحرية » والثاني يرى في « العدالة » القيمة العليا ؟ تساؤلات رغم ذلك من الممكن منذ البداية استبعادها وطرحها جانبا . لقد سبق أن رأينا كيف أن النظرة الغربية التي تنتهي باستبعاد التراث الاسلامي والسياسي ليست الا وليدة عصور حديثة ارتبطت بفكرة الدولة القومية ونبتت من نراث يقوم على أساس إلغاء الدين وكل ما يتصل به من الوجود السياسي . وذلك دون الحديث عن متغيرات أخرى ترتبط بالحركة الاستعمارية وما أعقبها من أحداث وكذلك التأثير لا يمنع التمييز ولا يفرض التشابه المطلق . مما لاشك فيه أنه منذ البداية علينا أن نعترف بأنه قد حدث احتكاك مباشر بين الحضارتين الغربية والاسلامية فهل هذا الاحتكاك أثر في أبعدها أو كليهما ؟ وفي كلا الافتراضين لابد وأن يطرح المحلل التساؤلات : كيف أثر في الافتراض الاول ولماذا لم يؤثر في الافتراض الثاني ؟ والواقع أن علينا أن نعترف بأن النظرة الضيقة المتحجرة للعلاقة بين الحضارات لم تقتصر على العالم الغربي . فكما أن هناك موجة سيطرت على الفكر الاوربي أساسها استبعاد تصور علاقة تزاوج بين التراث الاسلامي والتراث الغربي فكذلك وجدت في العالم العربي اتجاهات عديدة ولا تزال تسيطر على تقاليدنا الفقهية مفادها أن الشريعة الاسلامية ، بعد آخر من أبعاد الحياة النظامية ، لم تتأثر ولم تتعامل ولم تتفاعل بأى معنى من المعاني مع مظاهر الحضارة الغربية في العالم الاسلامي بما في ذلك تقاليد القانون الروماني . في كلا الأمرين لا يستطيع العالم الا أن ينظر لمثل هذه المواقف بكثير من الدهشة لانها

لا يمكن أن تعبر الا عن طفولة ومراهقة فكرية . ان البعض يعتقد أن مجرد القول بأن هناك تأثيرا وتأثرا يعني تخليا عن الكبرياء القومية أو شعور بالتبعية . وهنا تقف التقاليد الاسلامية النقية والأصيلة من مثل ذلك التصور الذي يعكس سذاجة حقيقية موقف الرافض المطلق : فبينما نجد أئمة القيادات الاسلامية يعلنون بصراحة أنهم يتعلمون من كل فرد وكل حضارة وكل خبرة نجد شيشرون الزعيم المقدس في التراث الروماني يعلن : « نحن لسنا في حاجة لان نتعلم من أحد » . في هذه الوثيقة التي نحللها درس صارخ بهذا المعنى فعندما أراد في نهاية المؤلف ابن أبي الربيع أن يلخص نصائحه لم يجد الا أن يحيل على ارسطو من جانب في تعامله مع الاسكندر الاكبر وبهمن الملك الفارسي في توجيهه لابنه من جانب آخر . والملاحظة التي لا بد وأن تدعو للتساؤل بهذا الخصوص : لماذا العالم الاسلامي وهو في أوج عظيمته اعترف بتأثره بالحضارات التي تعيش معها أي اليونانية والفارسية على وجه الخصوص ، ومؤرخو اليوم بعصية وقصر نظر يأبون التسليم بذلك التأثير في نطاق التحليل السياسي والقانوني ؟ ألم يغير الشافعي مذهبه حينما انتقل الى مصر حيث تعامل مع تراث نظامي من نوع آخر ؟ ولماذا علماء السياسة في العالم الاوربي يأبون أن يسلموا بما أضحت قاعدة مقبولة ومتوارثة من حيث تأثير الخبرة الاسلامية في الانواع الحضارية وفي خلق حضارة عصر النهضة في كل ما له صلة بالوجود الثقافي ، اذا انتقلنا الى عالم المدركات السياسية ؟ فلنترك جانبا هذه الاستفهامات ولنحاول أن نجيب على هذا الغموض الذي نبتت منه جميع هذه التساؤلات في خلاصة موجزة القصد الاساسي منها هو مقارنة ذلك التصور الذي حددنا عناصره بخصوص وظائف الدولة بالواقع العربي من منطلق التطور والمعاناة التاريخية . ( أ ) قبل أن نطرح السؤال علينا أن نقدم بعض الملاحظات

( أولا ) الحديث عن العلاقة بين الحضارتين العربية والغربية لا يعني أننا نرفض الاستقلال الكلي والكامل لكل من الحضارتين بل ونكرر بأن طبيعة التراث السياسي الاسلامي تجعل نظامه للقيم والذي هو منطلقنا لفهم الخبرة السياسية يختلف اختلافا كبيرا وجذريا عن نظام القيم الذي توارثه المجتمع الاوربي .

( ثانيا ) كذلك يجب أن نلاحظ ان هناك صعوبات عديدة للإجابة على هذه التساؤلات وقد سبق وأوردنا ذلك تفصيلا ولنذكر القارئ بأن تحليل العلاقة بين الحضارتين الاسلامية والأوربية في حاجة الى بحوث كثيرة وعميقة تتناول نصوصا البعض منها لا يزال في الأديرة والكنائس هي وحدها التي قد تسدح بالكشف عن طبيعة =

تفاصيلها . رغم ذلك فمما لا شك فيه ان فترة حكم المأمون تعبر عن أعظم فترات النهضة وايناع الفكر في الحضارة الاسلامية . بغداد هي عاصمة العالم وهي التي

معالجة مجموعة هذه الافتراضات في حاجة الى العديد من المؤلفات ونحن لا نستطيع في هذا العرض الموجز الا ان نقتصر على تقديم تصور عام قد يعينه التقص في الجزئيات ولكنه كاف للإجابة المؤقتة على هذه التساؤلات .

يسلم علماء الفكر السياسي بأن العالم الغربي لم يعرف الفكر السياسي عذب الاختفاء الفعلي للحضارة الرومانية الا مع مجيء القديس توماس الاكوينى . بعبارة أخرى خلال فترة تمتد اجمالاً حوالى عشرة قرون أى منذ بداية القرن الثانى وحتى نهاية القرن الثانى عشر بعد الميلاد كان يعيش الفكر الغربى على هامش كل ماله صلة بالتحليل السياسى . أسباب ذلك عديدة نحيل الى أهمها:

١ - الحضارة الرومانية منذ انتقالها من الحكم الجمهورى الى الحكم الامبراطورى لم تعرف أى نوع من الفكر السياسى بمعنى تقييم الأوضاع السياسية . روما بصفة عامة لم يقدر لها النبوغ السياسى والرومان لم تهبهم الطبيعة موهبة التحليل الفكرى التى كانت احدى خصائص أهل المدن اليونانية . واذا كانت روما قد قدمت لنا هيكلًا قانونيًا أو تأصيلًا لنظم التعامل فى الحياة اليومية ، فانها رفضت أن تقدم لنا أى نوع من أنواع الثقافة السياسية العلمية حتى أن « مومسن » أشهر من أرخ الحضارة الرومانية لم يتردد فى أن يعلن : « أن أمة السياسة لم تعرف علم السياسة ... » . هذه الظاهرة ازدادت خطورة مع العصر الامبراطورى . منذ مقتل قيصر انقلب التصور الرومانى الى عبادة للاله الجديد . سنيكا صفحة شاذة فى تاريخ متكامل لتفكير الأوضاع القائمة .

٢ - عقب الحضارة الرومانية جاءت التقاليد الكنسية . والسلطة الكنسية فى خلال مراحلها الأولى قامت على اساس تقبل السلطة حتى ولو كانت ظالمة ورفض مقاومتها حتى ولو جاءت من غير مؤمن . وهنا نلاحظ جانباً الفارق الخطير بين الحضارة الاسلامية والتراث الكنى حيث قامت الأولى على رفض السلطة ان لم تكن مسلمة وعلى فرض الخلافة لانها هى وحدها علامة الاستمرارية وعلى الدعوة الى الجهاد لأن القوة هى المساندة للحركة . التصور الكاثوليكي ماكان يمكن الا أن يؤدى الى خلق المناخ غير الصالح للتحليل العلمى للظاهرة السياسية . فلو أضفنا الى ذلك ان الانجيل كوثيقة دينية يجهل السياسة لانها اداة لغايات أرضية ، لأستطعنا أن نفهم لماذا ما كان يمكن أن تدفع التقاليد الكنسية بعملية التطور الفكرى لخلق نظرية سياسية متكاملة . الانجيل كوثيقة دينية ترفض أن تتعرض للنواحي السياسية وهو فى هذا متناسق مع نفسه لأن الرسالة الكاثوليكية هى فقط رسالة أخلاقية . ولذلك فالكنيسة

ومدى هذه العلاقة . ولنذكر كيف ان تراثنا الاسلامى ذاته لم يخضع بعد للتحليل الكافى وان النصوص الغربية التى يمكن ان تجيب على علامات الاستفهام أغلبها مكتوب باللغة اللاتينية لغة لا يعرفها علماء الفكر السياسى أو التاريخ الاسلامى فى المشرق العربى . ولنذكر القارىء على سبيل المثال بان ابحاث العلماء الالمان اثبتت التعامل المستمر بين الجمهوريات الإيطالية والعالم الاسلامى فى جميع مراحل العصور الوسطى .

اذا انتقلنا الى جوهر هذا التساؤل لاستطعنا ان نحدد كنقطة بداية مجموعة من الافتراضات معالجتها هى التى سوف تسمح ببناء ذلك الاطار الفكرى الذى سوف يقودنا الى صياغة الإجابة :

( أولاً ) أول ما يجب أن نسلم به او ان طرحه من قبيل الافتراض هو ان الثورة الفكرية الغربية لم تبدأ الا مع القديس توماس الاكوينى وبفصل ايناعه وقدرته على التجرد من ترات الجهالة الذى ظل يسيطر اجمالاً حتى القرن الحادى عشر على العالم الأوروبى .

( ثانياً ) ثورة القديس توماس الاكوينى التى منها نبعت جميع معالم مسالك الفكر السياسى الغربى ان هى الا نتيجة وامتداد لعملية تفاعل بين الفكر السياسى الكنى كما تلقفه القديس توماس الاكوينى والفكر السياسى الاسلامى كما صاغه بصفة خاصة ابن سينا وابن رشد . ( ثالثاً ) القديس توماس الاكوينى ما كان يستطيع أن يصل الى بناء فكره السياسى ومدركاته المتعلقة بظاهرة السلطة وبصفة خاصة من حيث علاقة الحقيقة الفلسفية بالحقيقة الدينية او لم يقدر له التعامل مع الفكر الاسلامى وفلاسفة الفكر السياسى الاسلامى .

( رابعاً ) مجموعة المبادئ الأساسية التى يمكن القول بأنها تمثل الهيكل العام للنظرية السياسية الأوروبية أو التى من مجموعها يتكون ذلك النسيج الذى منه تستمد المدركات الأوروبية تصوراتها السياسية لم يتبلور الا خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر الميلادى حتى الثورة الفرنسية وتأثير اليمانيك التى فجرتها فلسفة القديس توماس الاكوينى .

( خامساً ) المنهجية التجريبية فى نطاق التحليل العلمى لظاهرة السلطة تعبر عن تقليد دخيل على التراث الأوروبى يرتبط بشكل خاص بحضارة عصر النهضة وبصفة أكثر دقة بالقرنين السابع عشر والثامن عشر وهو أمر يفسر الكثير من علامات الاستفهام حول تلك المنهجية لا نستطيع إحصاؤها الا أن نطرح أكثر من افتراض واحد احدها يرتبط بالتراث الاسلامى وعلى وجه التحديد بفقه ابن خلدون .

بارادتها تحدد ملامح وخصائص السلام العالمى . السلام الاسلامى Pax Islamica مفهوم متداول وقاعدة أساسية للتعامل . ليس فقط الى بغداد عاصمة العالم يحج

اتخذ القرار المشهور بجعل عقوبة هذه الجريمة الاعدام حرقا وتحدثنا الوثائق عما وصلت اليه في تلك الفترة عمليات المتابعة للمتهمين بالاحاد لمجرد مناقشة التعاليم الكنسية أو ما يوصف بأنه كذلك من مخالفة لأبسط المبادئ الانسانية : تعذيب وتهذيب للطراف بل ودعوة للبناء للشهادة ضد الآباء .

٤ - ويأتى فيكمل ذلك القديس أوجستين بفلسفته التى أساسها أن صورة النظام السياسى امر ثانوى ومحدود الاهمية وهو يعلن محيلا في هذا الى تعاليم القديس سان بول أن اختيار صورة نظام الحكم أمر لا يعكس أية فائدة أو أية مضار بحيث أنه لا موضع لاستبعاد نظام معين أو تفصيل نظام على آخر طالما كان من يملك السلطة لا يكره المحكومين على التصرفات غير الاخلاقية وغير الدينية . كل حكومة صالحة ومقبولة بشرط انها من النواحي الاخلاقية والدينية لا تفرض على الفرد أن يخالف أو يغالط ضميره الكاثولىكى . والخلاصة أن القديس أوجستين فصل بين الظاهرة السياسية على المستوى الكلى أى الجماعى والظاهرة البشرية على المستوى الفردى .

ان ما يعنيه هو الفرد اما الظاهرة الجماعية فيكفى ألا تقف من الفرد موقف الصراع والمعاندة . وهذا يبرز مرة أخرى الفارق الواضح بين الدولة الاسلامية والتصورات الكاثوليكية للوجود السياسى . الدولة الاسلامية هى حقيقة كلية وجزئية فى آن واحد ، هى أمة اسلامية ومواطن مسلم حيث كل منهما شرط ضرورى ولازم للآخر . يزداد تأكيد هذه العلاقة من التزام الدولة بنشر الدعوة ولو من خلال الجهاد .

الواقع أن خلف كل هذه العناصر تستتر مجموعة من الحقائق . أول هذه الحقائق أن الكاثوليكية لم تكن ثورة بالمعنى الحقيقى . ولو قبلنا وصفها بثورة فإن هذا يجب أن يحمل على المعنى الدينى والنطاق الفردى فى علاقته بالقوى الغيبية . هى تتضمن تغييرا جذريا فى معركات الانسان التى كان يملكها بخصوص تصوره للحقيقة العليا ولكنها فيما عدا ذلك تمثل استمرارية ثابتة لجميع النظم والأوضاع التى كانت سابقة على الوجود الكاثولىكى . فلنتذكر القانون الرومانى ولنعيد الى الذاكرة المفهوم الذى ساد العصور الوسطى من ضرورة توحيد العالم تحت السيادة الرومانية كشرط أساسى لتسهيل نشر الدعوة المسيحية . وهنا تبرز حقيقة الفوارق بين مفهوم الدولة الاسلامية والتصور الكاثولوكى للنظام السياسى . أضف الى ذلك من جانب آخر طبيعة النظرة التى سيطرت على مفاهيم رجال الكنيسة بخصوص العلاقة بين السلطة والتنظيم الدينى . المفهوم العام الذى سيطر على الوجود

فى مراحلها الأولى تفرض على المؤمن ألا يقاوم السلطة وان يحترم النظام القائم بل وان يحيى حياة مزدوجة أساسها اخفاء العقيدة ورفض ولو مؤقتا التناسق فى سلوك المواطن بين شعوره الداخلى أى علاقته بربه ومواقفه الخارجية أى المتعلقة بصلته بالمجتمع . مرة أخرى نلاحظ الفارق الأساسى بين الهيكل الفكرى للتعامل السياسى فى الحضارة الاسلامية وذلك الذى تقدمه لنا التعاليم الكاثوليكية الأولى . أين هذا من قول الرسول لتابعيه : « اطعه فى طاعة الله وأعصه فى معصية الله » . منذ عصر الرسول الأمر بالطاعة مقيد بشرطين : مصدر الطاعة هو الحكم بكتاب الله ومعنى ذلك أن صاحبها مسلم يؤمن بتعاليم الدين الاسلامى . والشرط الثانى ألا يكون الأمر بمعصية . يقول الرسول : « على المرء المسلم السمع والاطاعة فيما أحب وكره ، إلا ان يؤمر بمعصية ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » . انظر الامام أبو الحسين مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، الجزء الثالث ، ١٩٥٥ ، ص ١٤٦٩ ، ص ١٤٧٣ . والواقع ان خطابات القديس سان بول تزيد من تأكيد هذه الملاحظة وهذه الدلالة المقارنة . ان الكاثوليكية دعوة اخلاقية ، أنها رفض لتقييم السلطة . أليست نهاية القديس سان بول وقتله فى مذبح التطهير علامة من علامات تلك الدلالة ؟ من الطبيعى فى هذا المناخ العام الذى أساسه رفض تقييم السلطة تصير الدراسة العلمية للظاهرة السياسية لا موضع لها . تفسير الالتزام السياسى وحدوده من منطلق الفكر المجرد هو المقدمة الأساسية اللازمة لامكانية خلق مدرجات سياسية بمعناها الضيق . ويصل الامر فى هذا التفسير الى حد أن يكتب العالم الانجليزى صاحب الشهرة الدولية فى تاريخ الفكر السياسى « فيلد » وهو بصدد تقييم التراث الكنسى فيقول : « الكاثوليكيون الأوائل لم يكن لهم بالمعنى الضيق للكلمة أى شئ نستطيع أن نوصفه بأنه نظرية سياسية » وكذلك « كارليل » بدوره لا يتردد فى أن يؤكد نفس الملاحظة .

٣ - ثم يأتى عقب ذلك نظام الرقابة الكنسية الذى بدوره يكمل ذلك الاطار العام بحيث يقضى على كل احتمال لازدهار الفكر السياسى . الكنيسة فى لحظة معينة اقامت نظاما بحيث ان كل ما يكتب وكل ما ينشر يجب ان يخضع لمراجعة كاملة من جانب رجالها وكان هذا يعنى الغاء كليا وشاملا حرية الفكر وتقييدا لامكانية المناقشة فى أية صورة من صورها بدعوى حماية القيم الدينية . موقف الكنيسة ضد كل من خالف هذه التعاليم كان صريحا وقاطعا وصل الى حد العنف والوحشية . لم تعرف الإنسانية فى عصورها المتعاقبة أعنف ولا أقسى من جريمة الهرطقة فى التقاليد الكاثوليكية حتى أنه فى اوائل القرن الحادى عشر



الجميع بل وكلمتها هي القول النهائي في كل صراع يدور حول حدود الامبراطورية الكبرى . من بغداد يشع النور وتضيء المعرفة في جميع أجزاء العالم المتمدنين . هذه

التصور الكاثوليكي الذي يصصفه خير من أرخ للنظرية السياسية في العصور الوسطى العالم الألماني « جيرك » بأنه يقوم على أساس فكرة النظام السياسي المتناسق والذي يستند الى فكرة الجماعة المؤسسة من الاله والتي تضم الانسانية بأجمعها من جانب والواقع الذي عاشه الفكر السياسي من جانب آخر حيث مصادر التصور السياسي عديدة والنظم القائمة متباينة بل وتملك مصادرهما أيضا السابقة من حيث صياغتها على نفس الدعوة الكاثوليكية .

تدخل القديس توماس الاكوينى بهذا الخصوص كان غنيما وحاسما حيث كما يقول « فيليه » : « شجاعته الحقيقية هي أنه عاد صراحة الى الاصول اللادينية ابتداء من أرسطو وشيشرون وفقهاء الرومان » .

ولكن ما معنى العودة الى أرسطو ؟ يسلم جميع مؤرخي التطور الحضارى بأن القديس الاكوينى انما استمد أفكاره من الفلسفة العربية من خلال أستاذه البرتوس الكبير الذي كان يتقن اللغة العربية والذي قضى جزءا هاما من حياته في صقلية يدرس على أيدي الاساتذة العرب . ويمكن القول اجمالا أنه لولا هذا المجهود الصامت الضخم الذي تمثل في نقل وتلخيص الفكر الاسلامي والذي قام به البرتوس الكبير ما كان يستطيع القديس توماس الاكوينى أن يقدم هذا التلخيص الرائع الذي كان مصدرا للاشعاع الحضارى لفلسفة العصور الوسطى والذي منه استمدت فلسفة عصر النهضة مصادرهما الفكرية الحقيقية . قبل أن نحدد مظاهر هذه الثورة الفكرية التي أحدثها القديس توماس الاكوينى وكيف أنه مع فلسفة ذلك القديس تبدأ صفحة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية علينا أن نفهم حقيقة الاتصال الفكرى بين القديس توماس الاكوينى والتراث الاسلامي .

لا يمكن أن نفهم فلسفة توماس الاكوينى الا اذا عدنا أولا الى حياته وعصره وثقافته . فالقديس توماس ولد عام ١٢٢٥ في إحدى قلاع ايطاليا الوسطى من أسرة نبيلة أرسلته وهو لا يزال في الخامسة من عمره الى دير « مونتي كاسينو » بجنوب ايطاليا وقرب نابولي . وهكذا منذ أعوامه الاولى ارتبط واتصل اتصالا مباشرا بالمصادر الاسلامية لحضارة العصور الوسطى . ففي جنوب ايطاليا كانت لا تزال آثار الغزوات الاسلامية تحمل عطرها في التقاليد الفكرية المحلية . وفي صقلية فردريك الثانى صاحب السياسة المعروفة باسم السياسة الاسلامية لا يتردد في أن يختار أمراءه واعوانه من بين القادة المسلمين بل ومن بعض من خدم فعلا حكام شمال افريقيا . والمدارس الفكرية الاسلامية التي ازدهرت في صقلية

الفكرى للحضارة الكاثوليكية حتى القرن الثانى عشر أى حتى القديس توماس الاكوينى كان ينبع من فكرة الازدواج: المدينة البشرية أى الحياة السياسية والمدنية من جانب ثم من جانب آخر المدينة الالهية أى الحياة الخلقية والدينية . والمدينة البشرية تعنى الحياة السياسية ، هي الوجود الذي نكره عليه لأنه شر نسبي ، هي النتيجة البعيدة للخطيئة البشرية التي ارتكبها آدم والتي يجب ان نسعى للتخلص منها ولو جزئيا . المدينة الالهية هي المثالية وهي التي نسعى اليها في حدود امكانياتنا وقد تقترب منها جزئيا . من حيث الواقع هناك صراع بين مدينة الانسان ومدينة الاله . هذا التصور ما كان يمكن أن يكون الا على حساب التحليل السياسي . لأن الدولة في مفاهيم القديس أوجستين هي المدينة البشرية ومن ثم هي امتداد للخطيئة الانسانية أى نفى للاخلاقيات الكاثوليكية .

وهكذا نستطيع أن نؤكد أن الاطار العام لمنطق حضارة العصور الوسطى في نصفها الاول أى الذى يسبق اجمالا ولا يحتوى القرن الحادى عشر ما كان يستطيع أن يقبل التحليل العلمى للظاهرة السياسية : نفى للمنطق العلمى ، فصل بين الماضى والحاضر ، وجعل الحاضر عنوانا للخطيئة ، عبادة القائم لأنه قائم واضفاء صفة الشرعية على السلطة مهما كان مصدرها . ثم يأتى عقب ذلك القديس توماس الاكوينى فاذا به يعترف بشرعية الدولة بمعنى أنه يرفض أن يصفى عليها صفة الخطيئة واذا به ينظر الى العالم على أنه يتكون من نظام تصاعدى واحد أعلى مرتبة فيه هي الاله وبحيث أن هذا النظام التصاعدى يحتوى لا فقط النظام الدينى بل وكذلك التشريع الذى ينبع وجوده من ارادة البشر . العلاقة بين المدينة الالهية والمدينة البشرية لن ينظر اليها على أنها علاقة صراع وتعارض كما قدمته لنا فلسفة القديس أوجستين وانما هي علاقة استيعاب واحتواء . عملية الربط بين الحقيقة الفلسفية من جانب بما في ذلك البعد السياسى والحقيقة الدينية من جانب آخر على أساس الامتزاج والتزاوج هي جوهر الفكر السياسى للقديس توماس الاكوينى .

لغة جديدة ، منطق جديد ، أسلوب جديد للتحليل ، فما هو مصدر هذه الثورة الفكرية ؟

الواقع أن الثورة الحقيقية التي كان على التقاليد الغربية أن تخضع لها منذ مقتل سقراط حتى قلب العصور الوسطى كان مردها فلسفة القديس توماس الاكوينى والذي أحدث القطيعة بين التعصب الفكرى والانفتاح الحضارى أو بعبارة أخرى أكثر دقة بين ذلك



الفترة امتازت بالتسامح حتى أن رئيس وزراء المأمون كان كاثوليكيًا محتفظًا بديانته وهو « فضل بن مروان » ومن قبله الأمين الخليفة المسلم يتغنى بحبه للفلمان .

( العامل الثاني ) أضف الى ذلك ان القديس توماس الاكوينى استطاع ان يصل الى الفكر الاسلامى مباشرة من خلال مؤلفات ابن رشد . يسلم المستشرق الاسباني « اسين بلاسيوس » بان كتابات الفيلسوف الاندلسى على وجه الخصوص كانت موضع دراسة من القديس توماس الاكوينى . ورغم ان المؤرخين يختلفون في بعض التفاصيل الا ان الامر الذى لا شك فيه ان القديس توماس استطاع ان يقرأ بنفسه أهم مؤلفات ابن رشد الفلسفية والمرتبطة بالتحليل السياسى وبصفة خاصة : المسالك ثم تهافت التهافت ثم الفلسفة .

( العامل الثالث ) وهنا علينا ان نتذكر أهمية عملية الترجمة والنقل منذ بداية القرن الثانى عشر وحتى بداية القرن الرابع عشر . ويكفى لتأكيد هذه الأهمية أن نسوق اهتمام ابن ميهون الفيلسوف اليهودى المشهور بابن رشد ومؤلفاته حتى أنه كتب الى أحد تلاميذه في عام ١١٩١ ينبهه الى أهمية الرجوع الى مؤلفات الفيلسوف العربى ويقول بهذا الخصوص : « قد وصل الى مكتبة ابن رشد من شروح لكتب ارسطو ماعدا كتاب الحس والحسوس » . حركة الترجمة كانت تسير في أكثر من بعد واحد : من العربية الى اللاتينية ، ومن العربية الى اليهودية والسبب في ذلك لم يكن فقط الرغبة في الانفتاح على الفكر الاسلامى بل وكذلك الفكر اليونانى الذى لم يكن من الممكن الوصول اليه الا عن طريق التعليقات والشروح الاسلامية .

( العامل الرابع ) ساعد على ذلك وهيا له من حيث المناخ الفكرى ظهور مذهب فلسفى موجه اساسا ضد السلطة الدينية المسيحية ومستندا من حيث تشجيعه الى الاسرة الحاكمة في صقلية والتي كانت قد اصطدمت بسبب سياسة الملك فردريك بالسلطة البابوية . لا تعطينا تفاصيل هذه الحركة العقلية يقدر ما تعطينا خصائصها . فهي تقوم على فكرة الدراسة المقارنة للاديان الثلاثة : الاسلام والمسيحية واليهودية وهى تحاول من خلال هذه المقارنة أن تنتهى بانبات كذب الرسل الثلاثة . مثل هذه الفلسفة كان لابد وان تقود الى التعهق والمقارنة وبصفة عامة الى الانفتاح ولو بالناقشة المتحيزة على غير العالم الكاثوليكي للفكر وللحضارة . وارتبط بهذه الحركة العقلية وزاد من تعميق عملية الانفتاح عملية تحد عكسية قادتها طائفة الدومينكان . هذه الطائفة جعلت وظيفتها تدور حول ضرورة دحض والقضاء على الأفكار الإلحادية في العالم الغربى . نحت تأثير هذا الاتجاه اصدر المجلس الكهنوتى عام ١٢٥٠ قراره المشهور بتعيين ثمانية من رجال الطائفة ليتخصصوا في الثقافة العربية . ما معنى ذلك ؟ مجموعة من الظروف والملابسات كان لابد وان تقود الى الاطلاع على المدرسة

لاتزال تمارس ايناعها رغم اختلاطها بالتقاليد الكاثوليكية . القديس توماس ولد أربعة أعوام قبل ذلك التاريخ الفاصل في حضارة العصور الوسطى أى ١٨ فبراير ١٢٢٩ عندما تعانق الشرق والغرب في قسم تاريخى في ذلك اللقاء بين الامبراطور الجرمانى السابق ذكره فردريك الثانى والامير فخر الدين ممثل السلطان الكامل . ولكن ذلك التقابل لم يكن مجرد مصادفة . نحن نعيش عصر الانفتاح من جانب الحضارة الاوروبية في أسسها صورها البربرية المتعصبة وعقب تعاملها بسلاح القوة من خلال الحروب الصليبية مع الحضارة الاسلامية في أرقى مظاهر وجودها الفكرية وتعبيراتها الفلسفية . وفي نفس اللحظة التى يعطى فيها البابا « بونيفاتشو » بأن كل مخلوق انسانى يجب أن يخضع فقط لأوامر الكنيسة الكاثوليكية ، يتصافح الخليفة الكامل مع خصومه الكاثوليك معلنا مبدأ التعايش السلمى والمساواة في الحقوق بين أبناء الديانتين الكاثوليكية من جانب والاسلامية من جانب آخر .

في هذا المناخ نشأ توماس الاكوينى . على أن الصلة المباشرة والوثيقة بين القديس توماس الاكوينى والحضارة الاسلامية والتي من خلالها وصل الى فلسفة ارسطو وبصفة خاصة تلك الصلة التى تبلورت حول معاشسته للفارابى وابن سينا وابن رشد مهد لها وحققها بطريق مباشر استاذ البرتوس الكبير . يسلم جميع مؤرخى العصور الوسطى بتأثير واستمداد هذا الاخير لجميع أفكاره من الفلسفة العربية ومن شوامخ الفكر العربى الاسلامى .

ساعد على عملية الانفتاح الفكرى الذى مكن القديس توماس الاكوينى من الاقبال على المصادر العربية الاسلامية مجموعة عوامل :

( العامل الأول ) اتفاق البرتوس الكبير للغة العربية الذى مكنه من أن ينقل الفلسفة الاسلامية نصا وروحا . البرتوس الكبير في الواقع قضى جزءا هاما من حياته في صقلية يدرس على أيدي الاساتذة العرب ويغلب على الظن أنه عاش في تلك الجزيرة عندما كانت السيادة العربية ولو نسبيا لاتزال تتحكم في تطوراتها الثقافية . وهو نفسه يشير في كتاباته الى مصادره العربية التى نقل منها أفكاره . القديس توماس استمد تصوره الفكرى ومفاهيمه ومدرسته من استاذ البرتوس الكبير أو بعبارة أخرى من المفاهيم الاسلامية بحيث يمكن القول بأنه لولا تلك المعيشة ما كان قد استطاع القديس توماس ان يصوغ فلسفته التى كانت مصدرا للاشعاع الفكرى والحضارى لفلسفة العصور الوسطى والذى منه استمدت بحق فلسفة عصر النهضة أغلب أن لم يكن جميع مفاهيمها ومدرستها السياسية .

الدلالة تصير أكثر وضوحا لوقارنا خصائص الممارسة السياسية للخليفة المأمون بما كان يحدث على حدوده في الامبراطورية البيزنطية حيث ممثل لتصور ديني آخر

باستقبال مدرجات أرسطو على وجه الخصوص ما وصل الى أوروبا الكاثوليكية لم يكن فكر أرسطو أرسطو كما فهمه فلاسفة بغداد ومنظرو العالم الإسلامي .

ولكن هذه التعميم لا يشبث الاستقبال والاختصاص نطاق التحليل السياسي . علينا أن ننقل من التجريب التعميم . ما هي المبادئ أو الحقائق الفكرية استطاع القديس توماس الاكوينى أن يستمددها من الإسلامى في التحليل السياسي ؟

نستطيع أن نؤكد على النواحي الأربع التالية :

١ - البحث عن مصادر فكرية في غير الكتب المقدسة .

٢ - التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

٣ - النظرة الى الدولة على أنها حقيقة اجتماعية أقدم من الأديان .

٤ - الربط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية

حقائق أربع كل منها دعى لان يؤدي وظيفة خط تاريخ الفكر السياسي الغربي وبصفة خاصة خلال الرابع عشر والخامس عشر وحتى وصول مكيا فيلي الى الفكر السياسي المتجاوب والمعبى عن الواقع الاوربي فترة ايناع عصر الاقطاع . وهي الفترة التي منها حركة العزلة الفكرية والانسانية لظاهرة الدولة والتعرض لذلك في موضع آخر انتهت مع الثورة الفرنسية لتقدم لنا نظرية الدولة في مفاهيمنا العصرية والمعاصرة

أول هذه المبادئ يرتبط بالمصادر . فقبل ان توماس الاكوينى لم يكن الفكر السياسي الكاثوليكي كمصادر للتحليل السياسي سوى الكتابات المقدسة والدينية النابعة من التاريخ الكنسي . يائى القديس دون أن يعلم ذلك صراحة فإنه لا يتردد في أن يبحث مصادر فكره في أى كتابات أخرى حتى ولو كانت ملحدة من أولئك الذين يسميهم العصر وتصفهم تلك الحضارة التي لا يستطيع القديس توماس الاكوينى أن ينسى اليها أى الحضارة الصليبية، بهذه الكلمات: « الكفر وكان لابد وان يؤدي هذا الى نوع من الصدام الخلف اتجاهين : أحدهما يرى الحقيقة لا تأتي الا من العقيدة والثاني يفصل بين العقيدة وتصور الحقيقة . يقول المؤرخ « جيبيرك » فان هذا كان لابد وان يقترن خلال خطوات متلاحقة الى استقلال العقيدة عن الحقيقة السياسية .

الفكرية التي قادها ممثلو مدرسة الرافض الدينى في تأصيلاتهم الفقهية أو بعبارة أخرى الانفتاح - بغض النظر عن اهدافه ومبرراته - على المصادر العربية والإسلامية للفلسفة والفكر السياسي .

في هذا الجو وفي هذا المناخ تكاملت مدرجات القديس توماس الاكوينى . كيف أثر الفكر الإسلامى في تشكيل تلك المدرجات وما هي المبادئ التي استمددها القديس توماس الاكوينى من المنطق الإسلامى في التحليل السياسي ؟

(ب) الواقع أنه منذ تلقف الفكر الغربى عن طريق القديس توماس الاكوينى الفكر السياسي الإسلامى بدأت صفحة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية وهي صفحة تقتصر على مجرد تأثير الفكر الإسلامى في أحد شيوخ وفادة الفكر السياسي الغربى بل تعدت ذلك من خلال مسالك متعددة وطرق متشعبة لتدفع الفكر السياسي الاوربي دفعات قوية نحو البنيان والتكامل الذي استطاع أن يؤتى ثماره فقط خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر . والواقع أن الفكر السياسي الإسلامى قام بوظائف ثلاث ماكان يستطيع أى تراث آخر في تلك الفترة المحددة أى القرنين الثانى عشر والثالث عشر أن يؤديها .

ما هي وظائف التراث الحضارى الإسلامى بصفة عامة ؟

( أولا ) التراث الإسلامى استطاع أن يشبع دعائم قيم جديدة لم تتعودها ولم تعرفها الحضارة الغربية . ولنذكر على سبيل المثال مبدأ التسامح . بل ان مفهوم نشر الدعوة كما وضعت أصوله الحضارة الإسلامية هو الذى دفع بحركات التبشير فيما بعد لتؤسس رسالتها الحضارية . ( ثانيا ) وهو حلقة مكنت العالم الاوربي من أن يعرف ذاته . العودة الى المصادر اليونانية ولو في صيغة غير مباشرة ولو من خلال نصوص - كما سوف يقول مؤرخو الحضارة الاوربية فيما بعد - مشوهة نتجت للعالم الفكرى الغربى بابا كان موصدا بل وظال حتى قدر لشركات التجديد أن تعود الى اللغة اليونانية القديمة ونقرأ كتابات أرسطو بلقائها الأولى الى اليونانية .

( ثالثا ) بل ان الفكر والتراث الإسلامى هو الذى مكن الفكر الاوربي من فهم النصوص والكتابات اليونانية بصفة عامة وكتابات أفلاطون وأرسطو بصفة خاصة . لقد أخضع فلاسفة المسلمون هذه الآثار لتحليل نقدي ودراسة عميقة بل وتطويع واعادة قراءة للفكر وللمفاهيم . ويصل البعض الى ترسيب القناعة بأن بعض العلماء العرب اختلقوا نصوصها نسبت الى فلاسفة اليونان ونقلات وتداولتها الاقلام في أوروبا العصور المتوسطة على هذا الاساس . ورغم أن هذا قد يتضمن بعض المبالغة الا أنه صحيح فيما يتعلق

بدوره يقوم على مبدأ العالمية والدعوة المثالية أى الامبراطور « تيوفيلوس » بلغ درجة من التعنت جعلت مؤرخيه أيضا أولئك الذين ينتمون الى التراث الكاثوليكي يصفونه

ليس الفصل بين الدين والدولة هو الخاتمة المنطقية لهذا التطور الفكرى العام ؟

هذا المبدأ هو فى واقع الأمر امتداد وانعكاس لمبدأ آخر أكثر خطورة فى التراث الفكرى الغربى وهو الربط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية العلاقة بين هاتين الحقيقتين التى هى فى حقيقة الأمر علاقة بين التصور الدينى والتصور الذاتى الفردى ، بين التعاليم المنزلة بما تعنيه من تصور للحقيقة والقدرة الفردية على الاكتشاف بما تعنيه من حرية للعقل ظلت تعكس نوعا من الصراع والتعارض . ويكفى للتأكد من ذلك العودة الى تعاليم القديس أوجستين لتتصير وقد أضحت تعبيراً عن امتزاج وتزاوج مع القديس توماس الاكوينى وهو ما كان يستطيع ان يصل الى ذلك لولا فكر ابن سينا وبصفة خاصة ابن رشد . بل ان ابن رشد ولنتذكر بهذا الخصوص الخلاف بينه وبين الغزالي وصل الى حد القول بأنه ان وجد تعارض بين الحقيقة المنزلة والحقيقة المنطقية فلا يمكن ان يكون ذلك على حساب العقل والبرهان الجدلى . لا نريد ان ندخل فى جزئيات أو تفصيلات قد تثير بعض المناقشات الجانبية . ولكن الذى يعيننا ان نؤكد عليه هو ان مبدأ وحدة الحقيقة فى جميع مظاهرها هو مبدأ اسلامى نستطيع ان نجد تعبيراته الأولى مع اخوان الصفا . بل يمكن القول بأنه مبدأ ظل يسيطر بشكل أو بآخر بصراحة أو بطريقة ضمنية على جميع اتجاهات الفكر الفلسفى فى التراث العربى . يأتى ابن رشد فلا يقتصر على مجرد محاولة تخطى الهوة ما بين الحقيقة المنطقية والحقيقة الدينية بل يصل الى التسليم بأن الفلسفة والكتاب كلاهما تعبير عن حقيقة واحدة وان الوحي والمنطق كلاهما مصادر لاكتشاف الحقيقة . ان الخلاف ان وجد ليس الا مظهرا من مظاهر تأكيد القدرة الانسانية على الارتفاع الى مستوى التصور والتدبر .

على ان الواقع ان ما قدمه حقيقة التراث الاسلامى فى العصور الوسطى هو عملية التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . لقد رأينا فى أكثر من موضع واحد أن المفهوم الذى سيطر على التراث الاسلامى هو فكرة الاعتدال التى منها استمد مفهوم العدالة أصوله ومتغيراته . والاعتدال يعنى رفض التطرف ، وعدم تقبل المبالغة . انه تعبير عن تصور للممارسة وعن قناعة بخصائص الممارسة والمثالية . وكان من الطبيعى ازاء ذلك ألا يقبل الفكر السياسى الاسلامى كلا أفلاطون وأرسطو . فافلاطون خيالى يصل به تأكيد مفهوم النبوغ السياسى الى القول بأن القائد كلمته هى القانون وهو لا يخضع لحكم القانون . ويأتى أرسطو فيصير عبدا للشرعية بمعنى لا فقط حكم القانون ولكن ذلك التنظيم الوضعي

الذى هو تعبير عن الطبقة المتوسطة . الفكر الاسلامى ماكان يمكن أن يقبل كلا هذين التصورين . فالحاكم محكوم قبل أن يكون حاكما . والعبودية للنص القانونى لا موضع لها . ورغم أن الفكر السياسى الاسلامى فى بدايته تأثر بطريقة مباشرة بأفلاطون ولنتذكر المدينة الفاضلة للفارابى الا أنه سرعان ما صهر تلك المبالغات واعاد تشكيل تصاريفها ليخلق منها منطقا متجانسا . التوفيق بين أرسطو وأفلاطون هو المنطلق الحقيقى الذى مكن القديس توماس الاكوينى من العودة الى الفكر اليونانى وقد أعيد تشكيله ليتفق ويتوافق مع الحقيقة الدينية . والواقع أن التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ليس مجرد محاولة تقريب بين فيلسوفين أحدهما امتداد للآخر . ان العودة الى المصادر الاصيلية لكل من هذين الفيلسوفين وقراءة تلك النصوص القديمة التى لم تخضع لمعالول الفكر العربى يشهد كيف أن ايا منهما يمثل النقيض بالنسبة للآخر ، ورغم أن أرسطو هو تلميذ أفلاطون الا ان خيالية الاخير ترفضها واقعية الأول . أفلاطون يركز فلسفته فى مبدأ العدالة لا بمعنى الاعتدال والتوسط ولكن بمعنى تمكين كل فرد من استخدام قدراته الذاتية وملكانه الطبيعية . الدولة تصير أداة لتحقيق الذات الفردية . أرسطو يترك جانبا الفرد ليجعل بنيانه السياسى يدور حول مفهوم التوازن . ليس خيرا للمجتمع أن يعرف كل فرد حقوقه وواجباته بصراحة ووضوح واذا كانت التفرقة فى العدالة ظلم فالبيست المساواة فى الظلم عدلا ؟ كلاهما فى الواقع ينطلق من مفهوم قدرة الإرادة الفردية وهى لا تجد أمامها أية هداية على اكتشاف النموذج المثالى السياسى . فاذا أضفنا الى ذلك سيادة العنصرية لدى أفلاطون وإيماء أرسطو بانسانية الظاهرة السياسية لفهمنا مدى الصدام والتعارض رغم الاستمرارية التاريخية بين مدرسة افلاطون ومدرسة أرسطو . يأتى الفكر السياسى الاسلامى ويحاول من منطق الهداية الدينية والدعوة الربانية حيث الارشاد المنزل يأتى فيرسم خطوطا عامة فى داخلها يسعى الفرد من أجل تحقيق مثاليته . من هذا الاطار الفكرى نبعت محاولات الفكر الاسلامى فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . وهكذا تصير العدالة محورا ولكن بمعنى آخر وتصير الشرعية قاعدة ولكن من منطلق الوحدة الكلية فى مصادر النظام القائم أى فى المبادئ الدينية . مما لا شك فيه أن علينا ان نعترف بأن فلاسفة الاسلام لم يوفقوا فى عملية التوفيق هذه توفيقا كاملا أو بعبارة أدق أن دراسة الفكر السياسى الاسلامى بخصوص عملية التوفيق بين أفلاطون وأرسطو لا تزال تنقصها الكثير من الدقة ولكن الحقيقة التى يجب أن يعترف بها كل محلل لتاريخ التراث السياسى أن هذه الجهود هى التى انطلق منها القديس توماس عندما أقبل

بأنه متعصب مجنون في تعصبه ويساندون حكمهم بموقفه عندما لم يتردد في أن يرفض أية صورة من صور التسامح حتى مع زوجته . هذه الفترة التي سبقت

الوظيفة العقيدية والبنيان النظامي الامر الذي لابد أن يقود الى التحلل والفساد الاخلاقي . هذا التصور ما كان يمكن أن يصل اليه الفكر الكنسي الذي جعل كل ما ينتمي الى ما قبل المسيح خطيئة ومن ثم مرفوضا وهو ابتعاد عن مدينة الاله وهو ليس فقط مستقل بل ومتعارض مع تلك المدينة لا فقط من حيث عناصرها بل وكذلك من حيث طبيعة التطور . التراث الكاثوليكي في مراحل الاولى قام على القطيعة بين ما سبق الدعوة الكاثوليكية وما لحقها . التراث الاسلامي قام على اساس الربط بين ما سبق الحضارة المنزلة وتلك الحضارة : من هذا المنطلق الوضع الفكري الذي سيطر على الحضارة الكاثوليكية ما كان يتفق أو يتلائم مع كلا القوانين اليونانية والرومانية . والواقع أن الفكر الاسلامي دون أن يدري قدم للكنيسة الكاثوليكية الوعاء الحقيقي الذي مكنتها من خلق بنيانها النظامي فالكنيسة لم تكن دولة وهي جاءت فقط دعوة أخلاقية وعندما دعيت لتؤسس نظاما للممارسة أيضا الكهنوتية لم يكن أمامها سوى القانون الروماني والنظام السياسي الروماني . وهو قانون ونظام يمثل درجة متفوقة من الكمال بحيث لا يستطيع المؤرخ الا أن يعترف بمدى عناصر الإعجاز والتهذيب الذي قدمته الحضارة الرومانية بهذا الخصوص . وهكذا كان على الكنيسة الكاثوليكية أن ترفض الحضارات اللاحقة السابقة وان تقبل رغم ذلك بعض معالم التنظيم القانوني الروماني والفكر الفلسفي اليوناني . جاء التراث الاسلامي من خلال مسالكه الفكرية المختلفة عن طريق ابن سينا وابن رشد بل وقبل تكامل النظام الفكري لفلسفة القديس توماس الاكوينى ليقدّم ذلك الاطار من التبرير والتفسير لامكانية استقبال ملامح النبوغ الفردى السابقة على الدعوة الدينية . سوف نرى فيما بعد مفهوم الدولة العالمية الذي لم تستقبله الحضارة الكاثوليكية الا كنتيجة للتعامل مع المفاهيم والمتركات الاسلامية .

(ح) على أن تحليل العلاقة الفكرية بين الحضارة الغربية والحضارة الاسلامية في مدلولها السياسي لتحديد دين احدهما على الاخرى والقول بان هناك عملية استمرارية واستمداد أو اخصاب في العلاقة بين احدى الحضارتين مع الأخرى يفترض متابعة تاريخية لاثبات حقائق ثلاث :

(أولا) اثبات علاقة الاتصال بمعنى تقديم الأدلة والاسانيد التاريخية التي تؤكد أن هناك علاقة من نوع معين بين هاتين الحضارتين بحيث يمكن القول من منطلق مصادر مباشرة تقطع بالدلالة بأنه تمت عملية تبادل وتنقل من حضارة لاخرى سواء كان ذلك متمثلا في احتكاك عضوي أو فكري أو كليهما .

على أفلاطون وأرسطو وتصور أن هذا الاقبال لا يتعارض مع التقاليد الكاثوليكية . فكما قبل فلاسفة الاسلام فكرا يقوم على اللاحدية واستطاعوا أن يقضوا بشكل أو بآخر على تلك المبالغات والتناقضات مع طبيعة الحضارات القائمة على الاوامر المنزلة فلم يكن هناك ما يمنع من العودة الى ذلك التراث ينهل منه الفقه الكاثوليكي رحيقه في ذلك القسط الذي لا يتناقض مع تلك الطبيعة المتميزة للحضارة الدينية .

النظرة الى التراث السابق على الدعوة الدينية على أنه مصدر يستطيع الفكر أن ينهل من تعاليمه ومن مدركاته ما يتفق مع الواقع السياسي هو في حقيقة الامر تعبير عن تصور أكثر اتساعا للعلاقة بين عالم الانسانية السابق على الدعوة الدينية واللاحق لها . فالتراث الكاثوليكي في عصوره الاولى كان يقوم على اساس أن كل ما سبق تلك التعاليم الدينية هو خطيئة وأن هذه التعاليم هي التي وحدها تمثل بداية الخلاص . هكذا نموذج الوجود السياسي السابق على تلك التعاليم ليس الا تعبيراً عن تلك الخطيئة . على العكس من ذلك فإن التعاليم الدينية الاسلامية قامت على اساس احترام ما سبق تلك الدعوة الالهية ، وما لم يأت نص صريح بالقائه فهو قائم أو بعبارة اخرى النظرة الاسلامية أساسها أن الدعوة المهددية هي مرحلة من مراحل التطور سبقتها مراحل أخرى وما كان يمكن أن تنفصل عن تلك المراحل السابقة . هي تعبير عن الارتقاء وهي نموذج مثالي ولكنها خاتمة لجهود وتعاملات ومعاونة تعترف بما تلك التعاليم وتقبل دلالتها . أحد مصادر التشريع الاسلامي ما أسماه الفقه « شرع من قلنا » ، هذا التصور يأتي فيتفق مع منطق الفلسفة اليونانية بمعنى النظرة الى المجتمع السياسي أو بعبارة أدق الى الدولة على أنها تكوين طبيعي يفرضه التطور الاجتماعي وعلى أن الدولة بهذا المعنى أقدم من الأديان . بل إن الدولة الدينية تصير خاتمة المطاف في المثالية السياسية . هي من جانب أي الدولة مستقلة عن الحقيقة المنزلة ، والدولة الدينية من جانب آخر تطبيق من تطبيقات التنظيم السياسي . يبدو هذا واضحا في صورة صريحة عند ابن خلدون عندما يقسم نماذج الوجود السياسي ويحصل من تلك الدولة التي تؤسس على تعاليم دينية منزلة هي قمة المثالية النظامية . بعبارة أخرى أكثر دقة أن الدولة كمفهوم نظامي تملك استقلالها الحضاري والتاريخي دون أن تنفي التطورات اللاحقة ومن بينها التطورات الدينية . التطور الديني هو مرحلة من مراحل الوجود السياسي ، سبقتها مراحل أخرى وقد تلحقه مراحل من نوع آخر تعبير عن الخروج عن ذلك التلاحم بين

حكم المعتصم وأعدت لها عمرت بالاسماء الضخمة مثل البخارى وأحمد بن حنبل وأبو تمام . هي استمرار لايناع فكرى حضارى يبدأ مع الرشيد ويصل الى ذروته

وطرق الاتصال ؟ لهلنا مدى تعدد وتشعب وتنوع واستمرارية عملية الاتصال بمسالكها وابعادها وتأثيراتها لا فقط في القرن الثالث عشر بل ابتداء على الأقل من القرن التاسع الميلادى .

فقتوات الاتصال كانت أولا عن طريق التعامل العلمى . الترجمة من جانب ثم الدراسة والتدريس من جانب آخر . والواقع ان حركة الترجمة لم تكن من جانب واحد بمعنى نقل التراث الاوربى للعالم الاسلامى بل وكذلك نقل التراث الاسلامى الى العالم الاوربى . وعلينا بهذا الخصوص في ذلك الاطار العام للتعامل بين الحضارتين الاوربية والاسلامية ان نتذكر ان مسالك الترجمة لم تكن فقط من خلال التعامل في منطقة البحر الابيض الغربية حيث قام اليهود بمجهود ضخم في نقل أغلب الفكر الاسلامى بأوسع معانيه أى سواء كانت كتابات فلسفية أو سياسية أو علمية الى اللغة اللاتينية بل وكذلك عقب سقوط بيزنطة في أيدي العثمانيين وهجرة رجال الكنيسة الشرقية الى روما رغم ان هذا جاء في لحظة متأخرة نسبيا الا أنه بدوره أحدث حركة تطعيم للفكر الغربى بمصادر عربية على قسط معين من الأهمية . كذلك علينا ان نلاحظ ان الترجمة لم تقتصر على الأسلوب المعتاد والذي يحدثنا عنه المؤرخون أى من العربية الى اللاتينية بل وكذلك من التركية الى اللغات الاوربية . ولندكر على سبيل المثال كتابات ابن خلدون التى ترجمت وكانت تمثل نوعا من التقديس في التراث العثمانى ومنها تطرقت الى الفكر السياسى والاجتماعى الأوربى وبصفة خاصة عن طريق التعامل مع شبه الجزيرة البلقانية والجزء الجنوبى من المجتمع الالماني . كذلك فان الدراسة والتدريس مثلت مصدرا أساسيا للتعامل بين الحضارتين . الآثار التى تحدثنا عن العلماء الذين تولوا التدريس في الجامعات الاوربية ليست بأقل من تلك التى تقدم الشواهد الكثيرة على استخدام النصوص المترجمة من العربية الى اللاتينية كأساس للتدريس في كثير من الجامعات الاوربية . لقد ظلت بعض المؤلفات العلمية تدرس في جامعات كبرى عريقة حتى القرن السابع عشر . واذا اقتصرنا على النواحي السياسية ، ورغم استحالة الفصل بين التراث السياسى وغير السياسى ، فليس أدل على عمق هذه العملية أى عملية التدريس نقلا واستنادا الى المؤلفات العربية من ذلك الصراع العنيف الذى ميز القرن الثالث عشر في جامعة باريس . جامعة باريس التى أنشئت اجمالا في القرن الثانى عشر درجت طيلة ذلك القرن على ان تجعل أساس التدريس هو تحليل مؤلفات ابن سينا وابن رشد =

( ثانيا ) كذلك علينا ان نشبت ان هذا الاتصال خلق نوعا من التأثير المتبادل أو على الأقل من جانب الطرف الموجب للطرف السالب بحيث يمكن القول ان هذا الاتصال قد أئنع في تقديم مفاهيم فكرية معينة وأنه قد ساهم في نقل أفكار ومبادئ استمدتها الحضارة المستقبلية من الحضارة التى قامت بعملية التأثير والتوجيه .

( ثالثا ) على أن كل هذا لا يكفى . ان العقل البشرى واحد وهو قادر على أن يصل الى نفس النتائج بمدرسته الذاتية وبجهداته الفكرية . علينا لنثبت دين حضارة لآخري أن نقدم الدلالة على أن الحضارة المستقبلية ما كانت تستطيع أن تصل الى تلك النتائج التى وصلت اليها لو لم تقدر لها عملية الاتصال بالاستقبال والاختصاص .

فهل تسمح لنا مصادرنا المتوفرة ان نقوم بالاجابة على هذه الاستفهامات الثلاثة بصدد العلاقة بين الفكر السياسى الاسلامى والفكر السياسى الغربى والكاثوليكي ؟

مما لا شك فيه أنه موضوع مملوء بالالغام وأنه في حاجة الى دراسات عديدة وكما سبق وذكرنا لا تسمح بها هذه الصفحات . رغم ذلك فان بعض المنطلقات فادرة على أن تخلق القناعة التى نحاول الدفاع عنها .

اول سؤال طرحناه هو عن مسالك الاتصال بين التراث الاسلامى والفكر الغربى . ولعل الاجابة على هذا السؤال سبق وقدمناهما عندما تحدثنا عن البرتوس الكبير والقديس توماس الاكوينى . على ان الواقع ان قنوات الاتصال بين الفكر السياسى والفكر الغربى بمختلف تطبيقاته دون الاقتصار فقط على الفكر الكاثوليكي أكثر اتساعا وأكثر تشعبا من العلاقة بين القديس توماس الاكوينى والفيلسوف العربى ابن رشد . ما هى مسالك الاتصال ؟ هل كانت دائما غير مباشرة ؟ ومن هم الفلاسفة الذين أثروا في الفكر الغربى ومن هم أولئك الذين تأثروا بالفكر الاسلامى ؟ أسئلة عديدة تدور حول تحليل قنوات الاتصال واثبات مدى عمق هذه القنوات بين الحضارة الغربية من جانب والحضارة الاسلامية من جانب آخر . مؤرخو العصور الوسطى يعترفون بأن أنواع التأثير للفكر الاسلامى وقنوات الاتصال كانت متعددة . فهى أولا كانت مباشرة بمعنى نقل التراث الاسلامى وهى ثانيا غير مباشرة بمعنى فهم التراث اليونانى . ونحن نعلم أن التراث في الحضارات القديمة كانت صفته الأساسية أنه كلى لا يعرف التجزئة بحيث أنه يشمل الفكر والممارسة ، التأمل الفلسفى والفكر السياسى على حد سواء . ولو اقتصرنا على طرح السؤال بصيغة أخرى : ما هى مسالك

في عصر المأمون ليتلقفه المعتصم ويختم به تاريخا حضاريا كاملا . خلال هذه الفترة سجمعت التراجم من اليونانية والفارسية . عاش خلالها قائد الترجمة اليهودي

والغزة خلال فترة الحروب الصليبية وبصفة خاصة خلال فترة الاحتكاك بين فردريك الثاني والسلطان الكامل . العلماء المسلمون الذين زاروا الدول الأوروبية بل وبعض قادة الفكر الاسلامي الذين دخلوا في مطارحات عديدة في محاولة جادة لتحويل قادة الكاثوليكية الاوروبية الى الاسلام لا حصر لها . ودون أن نتطرق الى مناقشات تاريخية فلنذكر على سبيل المثال قصة القاضي الباقلاني وسفارته ببيزنطة ثم رسالة ابن تيمية الى ملك قبرص دون الحديث عن تلك المحاولات العديدة التي غمرها التاريخ العربي في اسبانيا . بل ان قصة التعامل بين فردريك الثاني والعالم الاسلامي والتي أيضا في حاجة الى نوع من التحقيق التاريخي وهدا جذيرة بالتوقف والتساؤل . لقد وصل الامر الى وصف فردريك بأنه صاحب السياسة الاسلامية التي جلبت عليه غضب البابا وطرده من الكنيسة والتي تركت آثارا لا تحصى في تاريخ الحضارة الأوروبية . فردريك الذي حكم صقلية انما أسس نظامه السياسي على التعامل مع العقليات الاسلامية والقدرات التي كانت تشتهى ، رغم أن البعض منها أقبل على الدين الكاثوليكي ، الى الحضارة والمفاهيم الاسلامية . أكثر من مؤرخ أوربي واحد ولنذكر على سبيل المثال « مالفيتزي » لا يتردد في أن يعيد الى الاسلام المصادر الحقيقية للثقافة الأوروبية خلال العصور الوسطى بما في ذلك الحركات البروتستانتية بل وبعض القيادات الفلسفية في داخل الكنيسة الكاثوليكية ولنذكر بهذا الخصوص القديس « سان فرانسيسكو » . وبذكرنا نفس المعالم المذكور بشخصية أخرى أحدثت آثارا عنيفة بخصوص نقل الفكر الاسلامي في نهاية القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر وهو « رايونديو لولاي » الذي عرف في عصره باسم « رامون المجنون » الذي قدّر له أن يعيش فترة طويلة من خلال رحلات متعمدة في تونس والجزائر .

فلنذكر نتائج هذا الاتصال المباشر وغير المباشر بأسماءه المختلفة :

١ - تداول دراسة الحضارة الاسلامية ومصادرها السياسية \* هذا التداول الذي تم بصراحة ووضوح في بعض المراحل وبخفاء في مراحل أخرى بل ان القرار السابق ذكره بخصوص منج تدريس كتابات أرسطو أحدث أثرا عكسيا . من جانب أدى الى هجرة جماعية للاستاذ والطلبة من جامعة باريس الى جامعة تولوز على حدود جنوب فرنسا حيث لم تكن يد البابا تستطيع أن تصل الى تطبيق القرار السابق ذكره ، بل وأدى الى ابتساع معين في الجامعات الاسبانية حيث أقبل طلبة الفلسفة في كثير

الترجمة الى اللغة اللاتينية . وعندما تنبه بعض رجال الكنيسة الى خطورة تلك الظاهرة تبلورت حركة ضخمة عنيفة تزعمها القديس « بونا فنتورا » انتهت بقرار من البابا في عام ١٢١٠ بمنع دراسة وتدريس كل ماله صلة بأرسطو لأن هذا كان الوسيلة الوحيدة لتجريم تدريس كتب ابن سينا وابن رشد . على ان التدريس على مؤلفات العلماء العرب لم يقتصر على جامعة باريس بل تعدى ذلك الى جامعة بولونيا وذلك دون الحديث عن ان جميع الجامعات الاسبانية ظلت حتى القرن الخامس عشر تعيش في اطار التقاليد والتراث الاسلامي . وعندما نتحدث عن الجامعات الأوروبية في العصور الوسطى علينا أن نتذكر أننا نعيش عصرا لا يعرف مبدأ الحدود القومية ولم يكن يقبل بعد فكرة الفواصل بين المجتمعات القومية المرتبطة بالدراسات الجامعية . نحن نعيش عصر الثقافة الانسانية التي كانت تتطور حول مفهوم غامض ينبع من فكرة الوحدة الأوروبية \* والواقع أن أحد ما يميز التيارات الفكرية خلال القرون الثلاثة الممتدة من بداية القرن الثالث عشر حتى نهاية القرن الخامس عشر هو نوع من الصراع الخفي بين التقاليد الكنسية والحضارة الاسلامية وان كانت قد غلفت هذه وتستر خلف أسماء أخرى جديدة كالبروتستانتية وحركات الإصلاح وعالية الثقافة وانسانية الفكر ولنذكر على سبيل المثال في نطاق التحليل السياسي الصراع العنيف بين مكيافيللي ومدرسته من جانب وجورجسيوس ومدرسة القانون الطبيعي من جانب آخر .

الم نقل ان هذه الصفحة لا تزال في حاجة الى المؤرخ الذي يتابع تفاصيلها ؟ على أن مسالك الاتصال لم تكن فقط بهذا المعنى السابق ذكره أي من خلال التعامل بين الفئات المختارة . المسالك المادية والقنوات المباشرة لعملية الاتصال كانت بتورها عديدة . ذكرنا اسبانيا وبيزنطة وعلينا أن نضيف صقلية وجنوب إيطاليا . كذلك لا يجوز لنا أن ننسى الاحتكاك المباشر الذي أحدثته الحروب الصليبية . الغزوة الصليبية قامت على أساس عدم الاستقرار والاستيطان في المنطقة العربية . لقد كان هذا يعني ليس فقط الاحتكاك المباشر عن طريق التواجد الفعلي في الارض العربية وبصفة خاصة في مواقع الانتاج الحقيقي للفكر الاسلامي بل وكذلك العودة بذلك التراث أو بذلك الجزء من التراث الى الارض الأوروبية . سوف ترى فيما بعد أن مفهوم الدولة العالمية وكل ما له صلة بوظيفة الدولة الاتصالية انما انتقل من خلال هذا التعامل الى العالم الأوربي . تحدثنا المؤرخة الالمانية هونك عن صفحة غزيرة للتبادل الثقافي والفكري والعلمي بين المسلمين



« حنين بن اسحاق » . ينتمى الى تلك الفترة وقبل موت المأمون بعدة أعوام انشاء  
بيت الحكمة الذى تجمعت فى جنباته جميع مظاهر التقدم العلمى والفكرى وبصفة

يعيش فى تقاليده ومدركاته الذاتية كاثوليكية أم  
يونانية ورومانية . ولنتذكر المبادئ الستة التالية :  
( أولا ) مبدأ العقد كأصل لتحليل العلاقة بين الحاكم  
والمحكوم .

( ثانيا ) مبدأ النظرة الى الوجود السياسى على انه  
نوع من التفاعل الذاتى بين مقومات الجسد السياسى .  
( ثالثا ) مبدأ الصراع كأساس لتفسير ظاهرة التطور  
السياسى .

( رابعا ) فكرة القيادة كمصدر للحقوق رغم خضوعها  
لمبدأ الشرعية .

( خامسا ) تأصيل مفهوم الوظيفة الاتصالية للدولة  
بما يعنيه ذلك من وظيفة نشر الدعوة .

( سادسا ) الربط بين أبعاد الحركة السياسية فى  
المحيط الدولى وخصائص العقيدة السياسية المحلية .

تحليل موجز لكل من هذه المبادئ من حيث علاقتها  
بعملية الاستقبال والاختصاص التى خضع لها الفكر الغربى  
يسمح بتأكيد علاقة التأثير والتأثر التى نحن بصدد  
تحليل متغيراتها .

أول هذه المبادئ يدور حول النظرة الى حقيقة  
العلاقة بين الحاكم والمحكوم . التقاليد الغربية بل والتقاليد  
'شرقية غير العربية كانت ترفض أى تشبيه أو خلقة  
للتقارب الفكرى فى حقيقة العلاقة بين الحاكم والمحكوم  
من جانب والعلاقات الخاصة الأخرى بين أى فرد وآخر فى  
نطاق العلاقات الاجتماعية المتعددة . الحاكم هو الله أو  
ما فى حكمه حتى فى الحضارة اليونانية وعندما قبلت فكرة  
المصدر الإرادى للسلطة فإن المدركات السائدة ما كانت  
تقبل ان تخضع كلا طرفى العلاقة السياسية لمبدأ المساواة .

العمل الإرادى يفسر المصدر الشرعى ولكنه لا يحدد حدود  
الممارسة . والمصدر الإرادى يعنى القبول أو الرضى .  
الرفض ولكنه لا يفرض المناقشة والاتفاق . الحديث عن علاقة  
اتفاقية أو عقدية بين الحاكم والمحكوم لا تستطیع المدركات  
اليونانية أن تقبله أو تتصوره . أن السلطة هى قوة عليا  
ترفض أن تقف من ذلك الذى لا يملك السلطة حتى لو كان  
هو مصدرها موقف المساواة والتساؤل . على العكس من  
ذلك فإن التقاليد الإسلامية العربية بل والمسيحية على  
الدعوة المحمدية درجت على النظرة الى العلاقة بين صاحب  
السلطة والطبقات المحكومة على أنها علاقة عقيدية تقوم  
لا فقط على مبدأ المساواة بين الطرفين بل وعلى أنها  
تعبير عن إطار فكرى واحد وهو العلاقة الرضائية بين

=  
من أنحاء أوربا بما فى ذلك بريطانيا على دراسة النصوص  
الإسلامية ولو بلفتها اللاتينية . الواقع أن ذلك القرار  
زاد من الفضول وسأهم من حيث لا يدرك فى ازدياد  
تداول تلك النصوص .

٢ - كان أيضا من نتائج ذلك القرار تشجيع الاهتمام  
بالعودة الى المصادر اليونانية الاولى والمباشرة أى ترجمة  
الفكر اليونانى عن طريق النصوص اليونانية وليس من  
خلال الترجمة العربية . هذه الحركة بدورها هى المقدمة  
المباشرة لحركات الإصلاح والنهضة التى خلفت تقاليد  
العودة الى الحضارة السابقة على الكاثوليكية والتى قدر  
لها أن تصير مصدرا مباشرا للأفكار الثورية وبصفة خاصة  
مع قادة الثورة الفرنسية .

٣ - على أن أخطر ما أدت اليه عملية الاتصال بهذه  
الأبعاد المختلفة هو انه فى لحظة معينة ابتعت الدراسات  
المقارنة : مقارنة التعاليم الإسلامية والتعاليم الكاثوليكية  
مقارنة المفهوم الإسلامى للحضارة اليونانية والمدركات  
اليونانية كما صاغت النصوص المباشرة . هذه المقارنة  
التي فرضتها عمليات النقل والترجمة للنصوص العربية  
هى التى خلقت مفهوم التجرد العلمى بمعناه الحقيقى أى  
بمعنى محاولة التقييم بين أكثر من منطق واحد . لقد  
كان ذلك مقدمة ضرورية لازمة لخلق المنطق الذاتى الأوروبى  
الذى سوف يقدر له أن يسمى فى مرحلة لاحقة بمنطق  
حضارة عصر النهضة .

السؤال الثانى أى تحليل المبادئ التى استطاع  
الفكر السياسى الإسلامى أن يطعم بها النظرية السياسية  
الأوروبية الحديثة يلقى بنا فى مآهات نرداد بخصوصيتها  
صعوبة اطلاق الحكم أو تقييم حقيقة التعامل الفكرى بين  
الحضارتين بالتأثير والتأثر . رغم ذلك فإن تحليلا أوليا  
لا يزعم بأنه قادر على أن يقدم اجابات قاطعة بهذا  
الخصوص يسمح لنا بأن نكتشف مدى ما قدمه التراث  
الإسلامى من تفاصيل وعناصر ساهمت فى تشييد البنيان  
الذى سمح للتأصيل السياسى الأوروبى بتلك الانطلاقات  
التي ارتبطت بعملية التجديد الكلية الشاملة والتى مهدت  
للثورة الفرنسية . فليكن قصدا واضحا : لن نزعم القول  
بأن النظرية السياسية الأوروبية المعاصرة هى صورة  
ممسوخة للفكر السياسى الإسلامى أو أنها نوع من التوالد  
مع المبادئ السياسية الإسلامية . لقد ذكرنا كيف أن كلا  
من هذين التطبيقين من المدركات والتصورات يملك أصالته  
واستقلاله . ولكن الذى يعيننا أن نلاحظه كيف أن مبادئ  
معينة تلقىها التراث الغربى وتعامل معها من منطق  
التطوير والاختصاص ما كان يستطيع أن يصل اليها لو ترك

## خاصة حيث تمت الترجمات المشهورة والكبرى والكاملة لأعمال أفلاطون وأرسطو .

أيا منهما بالآخرى بل طرح المشكلة الأولى من منطلق تبرير الوضع القائم والمشكلة الثانية بقصد تفسير أسباب فشل النظام الذى يعيشه الفيلسوف . والواقع أن التحليل السياسى فى النظرة التقليدية كنتيجة للإدراك الفلسفى كمحور لذلك التحليل ما كان يستطيع أن يرقى الى طرح مشكلة التطور السياسى . لماذا يقبل مجتمع معين على نظام سياسى معين أو يرفض ذلك النظام ؟ لماذا ينجح نظام سياسى معين فى واقع معين ويفشل فى واقع آخر ؟ أرسطو اقترب من هذه المشكلة ولكن نظريته الى نظام الطبقة الوسطى ومفهوم التوازن كطار مطلق منعه من أن يتغلغل فى حقيقة هذه المشكلة التى تمثل فى واقع الامر جوهر التحليل الاجتماعى للظاهرة السياسية . على العكس من ذلك فإن التراث الإسلامى ما كان يستطيع أن يترك هذه الناحية بل وكان لابد أن يجعل منها محور اطاره الفكرى . أسباب ذلك تعود الى العديد من المتغيرات ولندكر على وجه الخصوص متغيرين أساسيين . من جانب فإن العقيدة الإسلامية تقوم على مبدأ التطور وعلى النظرة كما سبق ورأينا الى المجتمع السياسى الإسلامى على أنه خاتمة لتطورات سابقة أعدت له وقدمت . من جانب آخر وقد عالجتنا ذلك فى موضع سابق بالتفصيل وهو أن التراث اليونانى أنصب فى قوالب الفكر الإسلامى بالمعنى الاجتماعى وليس بالدلالة السياسية . سوف نرى فيما بعد أن المنهجية التى انطلق منها التحليل الإسلامى كان لابد وأن تساهم بدورها فى هذه النتيجة وهى فلسفة الاستقرار والملاحظة . قد يبدو لأول وهلة أن النظرة الى الوجود السياسى على أنه عملية تأثير وتأثر بمعنى التفاعل بين العناصر الاجتماعية إنما يميز فلسفة ابن خلدون وأن هذا منطقى فهو فيلسوف العمران . على أن الواقع أن هذا غير صحيح لأن النظرة الى الوجود السياسى بهذا المعنى تعود بنا الى بداية الفكر السياسى الإسلامى وتتنسج فاذا بها تشمل كل مظاهر التعبير الاجتماعية عن التحليل السياسى .

ولنبداً بالفارابى ومدينته الفاضلة . ورغم أن المفهوم السائد هو أن الفارابى استمد أفكاره السياسية من أفلاطون إلا أن الواقع أن القراءة المنأية للمدينة الفاضلة تسمح بإبراز مدى أصالة الفيلسوف العربى إزاء التقاليد اليونانية . الوجود السياسى أو الظاهرة السياسية وليس النظام السياسى هو الذى يتعامل معه الفارابى ، وهو يحتل هذا الوجود أى الحقيقة السياسية على أنها نوع من التفاعل والتقابل والانصهار بين مختلف أجزاء الجسد السياسى الامر الذى يؤدى الى ما يشبه التوالد والتكاثر التلقائى ودون حاجة الى تدخل خارجى . الفكر السياسى الإسلامى رغم أنه يرتفع الى قمته لدى ابن خلدون بهذا الشأن إلا أنه غير دائم =

طرفين كلاهما يقف من الطرف الآخر موقف التساوى والمناطحة بما يعنيه ذلك من حق فى الاشتراك ووضع قواعد الممارسة . الواقع أن الخلاف بين هذين التصورين أكثر عمقا من مجرد استخدام بعض الالفاظ للتعبير عن الحقائق . الحاكم والمحكوم كلاهما يقف من الآخر موقف المساواة والتساوى ، والعلاقة السياسية هى تطبيق معتاد من تطبيقات العلاقات الاجتماعية ، والحياة العامة هى امتداد للحياة الخاصة . لم تعرف الحضارة الإسلامية مبدأ التفرقة والتمييز والتميز الذى قامت على أساسه التقاليد الأوروبية . بل أن التقاليد الأوروبية استخدمت للتعبير عن العلاقات الخاصة كلمة العقد الذى لم تستخدمه للتعبير عن العلاقة السياسية الا فقط فى مرحلة لاحقة تقودنا الى القرنين السادس عشر والسابع عشر . مفهوم أن سيد القوم خادمه ، وأن شروط الصلاحية للولاية العامة تفترض الصلاحية للولاية الخاصة ، وتعبير أن الخلافة هى عقد البيعة ، جميعها مفاهيم غريبة على المدركات الأوروبية . فقط ابتداء من الفلسفة الانجلو سكسونية على يد هوبز ولوك وفى أعقابهما على يد روسو الفرنسى ازدهرت فكرة العقد الاجتماعى كأساس لتفسير ظاهرة السلطة . مفهوم العقد الاجتماعى ليس الا التعبير الأوروبى عن مفهوم عقد البيعة فى التقاليد الإسلامية . بل أن مقارنة دقيقة لأفكار لوك تكاد تقودنا ولو بمسلمات جديدة الى ما عرفه الفقه الإسلامى باسم عقد البيعة العامة وعقد البيعة الخاصة . على أن الامر الجدير بالتساؤل هو كيف أن مفهوم العقد كأساس لتبرير السلطة ولشريعة قواعد الممارسة لم يستطع أن يرتفع فى التراث الغربى الأوروبى الى ذلك المستوى الذى وصل اليه فى الفقه الإسلامى حيث جعل شروط العقد تمثل استمرارية ثابتة سواء من حيث خصائص المتعاقدين - أى الخليفة - أو حدود الممارسة للسلطة التى استمدتها من تلك الإرادة المتعاقدة .

المبدأ الثانى الذى يقودنا الى صميم وجوهر التحليل الاجتماعى للظاهرة السياسية ينبع من هذا التساؤل : ما هى حقيقة التطور السياسى ؟ مما لا شك فيه أن الفقه السياسى التقليدى عاش فى مشكلتين كل منهما منفصلة عن الأخرى انفصالا كليا وشاملا : أسباب الالتزام السياسى من جانب وخصائص النموذج السياسى المثالى من جانب آخر . الالتزام السياسى بمعنى : لماذا يتعين على المواطن أن يتقبل السلطة وأن يطيع الحاكم ؟ النموذج السياسى المثالى أى بعبارة أخرى ما هى الخصائص التى يجب أن تتوفر فى ذلك النظام الذى يمثل المثالية لنظام القيم الثابتة فى جماعة معينة . الفقه السياسى طرح كلا المشكلتين دون أن يربط



الذى يعيننا من العودة الى عصر المأمون ليس فقط لانه اعد لعصر المعتصم ولكن لان الامر الذى لا شك فيه ان ابن ابي الربيع قضى شبابه خلال تلك الفترة . ذلك

=

بصور مختلفة من حيث القوة متباينة من حيث التأصيل متنوعة من حيث اطلاق النتائج عن أربعة مفاهيم أساسية هي جوهر مفهوم التفاعل السياسى . أولا : فكرة الدورة والتي تعنى النظرة الى الوجود السياسى على أنه نوع من أنواع التطور العضوى . سوف يحدد ابن خلدون للدولة أطوارا ومراحل تعيد للذاكرة مراحل الوجود الانسانى ابتداء من النشأة وال ميلاد حتى الاختفاء والموت . فى هذا المؤلف الذى نحلله رأينا فى أكثر من موضع واحد كيف أن ابن أبى الربيع، وقد سبق أن ذكرنا أنه ليس بالفيلسوف ، يعالج الظواهر من منطلق النظرة العضوية . سوف نعود الى هذه الناحية بخصوص الفارابى فى موضع آخر . المبدأ الثانى وهو فكرة التماسك التى هى فى الواقع نتيجة منطقية للنظرة العضوية حيث عناصر الجسد كل منها لابد وأن يرتبط بالعناصر الأخرى من حيث التناسق الحركى والأداء الوظيفى . هذا التماسك هو الذى يطرح فكرة المساندة وهو الذى لابد أن يقود الى مفهوم العصبية الذى يصير لغة مختلفة لدى ابن خلدون للتعبير عن مبدأ التماسك السياسى . والواقع أن العودة الى نفس المفاهيم الإسلامية قبل بناء اندولة الكبرى أى الدولة بمعناها الحقيقية يجد هذه المدركات صريحة واضحة . أليس الرسول الذى يقول أن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ؟ هذه المفاهيم المختلفة التى لن يقدر لها التكامل الا عقب أن نصل الى القرنين التاسع عشر والعشرين سواء باسم المدرسة الوظيفية أو مدرسة التفسير العضوى للوجود السياسى أو ما عدا ذلك من صياغات وتصيرات لم يعرفها الفكر السياسى الأوروبى الا فقط ابتداء من القرن الخامس عشر وعندما قدر له أن يواجه مبدأ أقلمة المشكلة السياسية وكيف أن كل واقع سياسى له خصائصه وله اطاره الذى ينبع من متغيراته المستقلة . انه مبدأ نسبية الوجود السياسى الذى لم يستطع أن يفهمه فى التراث الانسانى القديم سوى الفكر السياسى الإسلامى . بل أن قراءة جديدة لمطارحات مكيا فيللى تفصح بوضوح عن مدى تأثير المفكر الايطالى بهذا المبدأ .

مبدأ التفاعل فى الواقع يقودنا الى مبدأ « الصراع » . والواقع أن مفهوم الصراع مفهوم قديم عرفه الفكر السياسى أيضا فى تقاليده الأولى اليونانية . رغم ذلك فان تأصيل الصراع كمحور لظاهرة التطور السياسى يظل مجهولا حتى ابن خلدون . لا تقصد بذلك أن التعبيرات عن المفهوم لم تعرف قبل ذلك ولكن الحديث عن الصراع وقد تحدد حول حقيقة اجتماعية واحدة ومطلقة لمختلف مظاهر الوجود السياسى تنبع من التفاعلات المختلفة المرتبطة بمفهوم الصراع المتعلق بتلك الحقيقة الواحدة ليصير المنطق الفكرى الصالح لتفسير المثالية السياسية ، لم يعرفه أحد قبل ابن خلدون .

القديس أوجستين تحدث عن صراع أبدى بين الخير والشر بين مدينة الاله ومدينة البشر بمعنى تفسير المثالية الاخلاقية وتبرير ضرورة ان يتحمل المؤمن نتائج خطيئة الآخرين . نوع من التفسير الغيبى للظواهر ولكن ابن خلدون يأتى ليفسر لنا متى يستطيع النظام السياسى أن يكون متماسكا انطلاقا من المبدأ السابق وما هو المحور الذى منه تنبع مختلف المهادج المعبرة عن درجات التجانس والانسجام والتماسك أى القوة للجسد السياسى . الواقع أن ابن خلدون ورغم انه لا يعلن ذلك يجعل نموذجه الفكرى ، فى تفسيرنا ، هو الدولة الاموية فى مراحلها الأولى . هذه الدولة هى التى عبرت عن تماسك المفهوم العصبى وتكتل الإرادة الحاكمة حول تلك الظاهرة . ومن ثم يجعل ذلك المفهوم محور المثالية بمعنى التماسك وجودا وعدما تقدما وتأخرا . وهكذا يصير التطور السياسى بمعنى عملية التنقل من وضع سياسى معين الى وضع سياسى آخر ، لا بمعنى التنقل من مرحلة تاريخية أو نظام معين الى مرحلة أخرى أو نظام آخر . لأول مرة فى تاريخ الفكر الانسانى نجد التتابع بين المواقف يصير محور التحليل لدى ابن خلدون الفيلسوف العربى حيث يجعل مبدأ العصبية أساس الوجود السياسى والصراع بين العصبيات هو جوهر التفاعل السياسى . مبدأ الصراع هو الذى سوف يفزو الفكر السياسى الأوروبى لا بمعنى الخلاف فى المفاهيم ولكن بمعنى التعارض والتناقض بين المصالح وهو سوف يفزو الفكر السياسى الأوروبى مترددا وخائفا قبل الثورة الفرنسية صريحا وواضحا فى الفلسفة الاشتراكية اليسارية بصفة خاصة الألمانية التى منها سوف يستمد كارل ماركس فلسفة الصراع بين الطبقات . الصراع كحقيقة اجتماعية وكمحور للوجود السياسى وقد تركز حول ظاهرة واحدة ومطلقة لم يعرفه الفكر الأوروبى الا فقط مع ازدهار وإيناع فكر ابن خلدون وبصفة خاصة فى التراث الفرنسى ابتداء من القرن الثانى عشر وعلى الأكثر مع القرن السابع عشر فترة لحقت ترجمة وانتشار مقدمة ابن خلدون فى التقاليد الغربية . وسوف تتعدد عقب ذلك تطبيقات مفهوم الصراع : فاذا كان هيجل قد حدثنا عن الصراع بين القوميات ليخرج بنا عن الاطار الحقيقى لمفهوم الصراع لدى ابن خلدون بمعنى التناقض بين متغيرات وعناصر الظاهرة الواحدة فان ماكس فيبر سوف يأتى قيصر أكثر وفاء للفيلسوف العربى عندما يحدثنا عن فكرة الصراع بين الفئة المختارة والطبقات الأخرى . ما هى الفئة المختارة ان لم تكن العصبية السائدة ؟

المفهوم الرابع هو فى الواقع خلاصة وتجميع للمفاهيم الثلاثة السابقة ويدور حول ظاهرة القيادة . لقد سبق أن رأينا كيف أن الفكر اليونانى على يد أفلاطون قام على أساس فكرة البطل أو القيادة السياسية التى ترتفع عن مستوى البشر بحيث تعبر ارادتها هى القانون وبحيث لا تخضع لحكم القانون ورغم أن أرسطو لم يقبل هذا المفهوم أو على الأقل لم

لأنه ليس من المعقول أن يكون المعتصم قد طلب من شخص لا يزال يجتاز مراحل حياته الأولى من شبابه العلمى والفكرى أن يدون له نصائحه . علينا أن نفترض أن

للحضارة الإسلامية . وهى فى الواقع تنبع من فكرة أساسية: الحاكم قائد وليس مشرعا ، وهو خليفة لا يستمد سلطته إلا من الشرعية الدينية ، وهو يقوم فى ممارسته على احترام تلك القواعد الدينية التى هى فى حقيقة الأمر نوع من القواعد التأسيسية للقطاع الاجتماعى فإذا بعلاقة الحاكم والمحكوم للامة ديناميكية حيث الحاكم محكوم بتلك التعاليم وحيث المحكوم حاكم لانه يملك مناقشة الحاكم فى احترام تلك التعاليم . مظاهر التعبير بهذا الخصوص فى التراث الإسلامى عديدة لا حصر لها وليس هذا موقع التفصيل بخصوصها . ولنذكر القارئ بما سبق وذكرناه عن القضاء وعلاقة القاضى بالخليفة . الذى يعنىنا هو أن نلاحظ أن هذا المبدأ لم يعرفه الفكر السياسى الأوروبى إلا مع القرن السابع عشر . مما لا شك فيه أن فكرة العلاقة العقدية ساهمت فى هذا التطور ولكن الأمر الذى يجب أن يدعونا للتساؤل هو كيف أنه رغم جميع التطورات التحررية فإن فكرة خضوع الحاكم والمحكوم فى آن واحد لقواعد تأسيسية بغض النظر عن مصدرها لم تتكامل إلا مع الأعوام السابقة على الثورة الفرنسية وبصفة خاصة مع القرن التاسع عشر . أليس مفهوم دستورية القانون هو عودة الى مفهوم الشرعية الدينية ولكن من منطلقات مدنية؟

المبدأ السادس فى حاجة الى كثير من التفصيل . والواقع أن تحليل العلاقة بين الحركة السياسية فى المحيط الخارجى والادراك الداخلى أو القومى يطرح الكثير من علامات الاستفهام التى تقودنا الى تساؤلات ضخمة لا نستطيع أن نفاخر بخصوصها فى هذه الملاحظات المحدودة . لقد ذكرنا كمبدأ من مبادئ التأثير والتأثر فى العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية تأسيس مفهوم الوظيفة الاتصالية للدولة وهو فى حقيقة الأمر يرتبط بدوره بالمبدأ السادس أى الربط بين أبعاد الحركة السياسية فى المحيط الخارجى والتعامل الداخلى . وكلاهما يقودنا الى مفهوم آخر أكثر خطورة وأكثر دقة وهو مفهوم الدولة العالمية . بل الواقع أن هذه المفاهيم الثلاثة : الوظيفة الاتصالية ، البولة العالمية ، التناسق الحركى ترتبط بناحية أخرى رابعة وهى حدود الإرادة الفردية فى تحقيق المثالية السياسية .

( د ) هل نستطيع أن نفاخر فى هذه المناهات العقدية التى لم يجرؤ حتى اليوم محلل سياسى على أن يتعرض لها ؟ فلنبداً بالمقدمات التى سوف تقودنا الى مجموعة من الافتراضات نترك للآخرين أن يتعاملوا معها بالمنطق العلمى اللازم .

أولى هذه المقدمات تدور حول نماذج التأمل السياسى فى التراث الإنسانى . متابعة الفكر السياسى فى مراحل المختلفة تسمح لنا بالتمييز بين صوره ثلاثة من الادراك السياسى .

يدافع عنه إلا أن هذا الإدراك هو الذى تغفل فى التقاليد الرومانية والذى كان أساسا لجميع التطورات النظامية منذ القرن الأول الميلادى حتى قلب العصور الوسطى لياتى مكافيللى فيعبر عنه بلغة جديدة . مفهوم القائد بمعنى الشخص الذى يعلو الجميع هو محور النظام الجمهورى الرومانى . من هو القنصل وأين حدود سلطته وبصفة خاصة فى حالات القتال والحرب بل وحتى أيضا فى حالة السلم إزاء المواطن العادى والفرد العادى ؟ السلطة لا توقفها سوى السلطة . هذا هو المبدأ العام الذى ساد التراث الرومانى فى أقصى مظاهر تعبيره الديمقراطى . على الفرد العادى أن يلجأ الى القنصل الآخر ولكن ليس من حقه أن يرفع السلاح إزاء السلطة ولا أن يناقش صاحب السلطة . المبدأ لم يقتصر على أن يشكل العقلية التقليدية الأوروبية بل تعدى ذلك الى الممارسات الكاثوليكية . نظام الكنيسة والتدرج التصاعدي لاسلوب الكهنوت الذى ينتهى بالسلطة البابوية هو بدوره تعبير عن نفس التصور . مما لا شك فيه أن المبادئ السابق ذكرها ساهمت فى هذه الحقيقة : اختفاء فكرة العقد والنظرة الى السلطة الحاكمة على أنها لا تتساوى مع الطبقات المحكومة أضف الى ذلك كيف أن الشرعية فى التراث الأوروبى غير الكاثوليكي لا تستمد وجودها إلا من النظام القانونى . وتزداد خطورة تلك الحقيقة عندما نتذكر أن المفاهيم الأولى اليونانية والرومانية تجعل الشرعية مبدأ يسيطر على المحكوم وليس على الحاكم . وتأتى الكنيسة فتصف السلطة بأنها مشروعة حتى لو جاءت من كافر . التراث الإسلامى يرفض جميع هذه التصورات فالحاكم واحد وهو الإله وسوف نرى فى سلوك المالك كيف يصل هذا التصور الى حد المبالغ غير المنطقية عندما يحدثنا ابن أبى الربيع وهو يحلل علاقة السببية فيصف القدرة الإلهية بأنها سبب الأسباب والشرعية كما سبق وذكرنا لا يمكن أن تكون إلهية أى تستند الى تعاليم القرآن . وفيما عدا القواعد القرآنية الصريحة المحددة فعلى العقل أن يعمل ويفكر . فكرة النظام القانونى الواحد حيث جميع عناصر المجتمع وقد هذبت وأخضعت وطوعت لقواعد مطلقة واحدة لا تقبل الاستثناء لا نعرفها وما كان يمكن أن نعرفها الشريعة الإسلامية . فيما عدا القواعد الآمرة والقناعة الدينية فإن المذاهب تتعدد بل وتتناقض ولم يفكر أحد فى أن ذلك مخالف للتراث الإسلامى الأصيل . عندما طلب أبو جعفر المنصور من الإمام مالك أن يضع كتابا وأن يجعله ملزما لجميع أبناء الإمبراطورية الإسلامية ، وهو بذلك يكرر بصورة أخرى ما سبق وطرحه ابن المقفع فى رسالته المشهورة ، كان أول من عارضه الإمام مالك نفسه . أن فكرة التعدد النظامى والتى سوف نرى فى مواضع أخرى كيف قادت الى مفهوم الاقليات التى هى تعبير عن مبدأ التسامح تمثل الجسور الحقيقية

كاتب هذا النص لابد ان يكون قد وصل الى قسط معين من المعرفة والحكمة بل والشهرة ولو النسبية قبل أن يقدر للخليفة المعتصم ان يلى الخليفة المأمون ونزداد

=

الصورة الاولى في الحضارة اليونانية حيث كانت الفلسفة السياسية فلسفة تابعة لا وجود لها في ذاتها ومن ثم فالفكر السياسي هو امتداد واستمرار للكتليات الميتافيزيقية دون أية محاولة للربط بين الفكر والواقع . النموذج الثالث والذي نعاصره ابتداء من مكيا فيللى نجد أنفسنا ازاء تصور أساسه أن الفلسفة السياسية هي ادراك مستقل يعكس قيما ذاتية ويرفض اية تبعية لاي تأصيل أو تصور فكري آخر . المرحلة التي تمتد منذ اختفاء الفلسفة اليونانية واجمالا مع ظهور المسيحية حتى فلسفة مكيا فيللى أي خلال خمسة عشر قرنا من الزمن تقدم لنا حالة غير واضحة من التعامل الفكري مترددة ومتذبذبة بين الاخلاقيات والمثاليات من جانب والواقع من جانب آخر لا تعكس أي تماسك حقيقي الا في عنصر واحد : التنقل المتدرج المتتابع نحو محاولة الربط بين الفكر والواقع بين السياسة على مستوى الفلسفة والسياسة على مستوى الحركة . لا نريد أن ندخل في تفاصيل واثنذكر الملامح العامة لهذا التطور : شيشرون يدافع في خطبه المعروفة عن الديمقراطية ورغم ان صيغته جاءت متأخرة ، سنيكا يأتي فينقلنا الى المثاليات بصورة واقعية . الامبراطور « مارك أورليوس » ينقل التأمل الى مستوى القيادات ، القديس أوغستين يحكم على جميع النظم الوضعية بأنها خاطئة . الفكر السياسي الاوربي يسعى جاهدا للخروج من تلك الازمة دون أن يجد الاداة الصالحة لان تدفع به نحو التعانق الحركي مع التأمل السياسي . تأتي الفلسفة الاسلامية فتخلق الطريق وتشجع على المغامرة ويأتي القديس توماس الاكوينى عقب أن يستوعب تلك الفلسفة فيحطم العقبة ويخلق ما يسمى « علم السياسة الكاثوليكي » او على الاقل يخلق العلاقة بين الفلسفة والواقع، بين التأمل السياسي والحركة السياسية ، بين النسيج الفكري والنشاط اليومي المرتبط بظاهرة السلطة .

هذا التطور العام لفهوم الصراع الفكري كاداة للتعامل السياسي سوف تكون له نتائج خطيرة لم يقدر بعد لعلم الفكر السياسي أن يفوص في متغيراتها ويبرز أبعادها الحقيقية :

( أولا ) حقيقة العلاقة بين التصور السياسي الداخلي والتعامل الخارجي . الواقع ان التطور العام لفهوم الصراع السياسي حيث يصير أساسا لتحقيق مثالية سياسية معينة عن طريق العلم والفكر لا يبرز بشكل واضح الا من خلال الحروب الصليبية . سبق أن رأينا في التراث الغربي كيف أن المجتمع اليوناني كان منفلقا لم يحاول أن يفرض مثاليته على الآخرين . بل كذلك المجتمع الروماني الذي اعتبر تلك المثالية قاصرة عليه لا يجوز أن ينشرها في المجتمعات التي قدر لها أن تدخل تحت اطار سيادته . المجتمع الاسلامي لم يقبل ذلك . لو اقتصرنا على التراث الغربي نجد انه مع

الحروب الصليبية فلول مرة في تاريخ العلاقات الدولية تنتقل فكرة المثالية في الصراع السياسي من النطاق الداخلي أو المحلي الى النطاق الخارجي أو الدولي . لم يعد الصراع السياسي في العلاقة بين الشعوب تقوده وتسيطر عليه مجرد المصالح المادية ، أو الدوافع المتعلقة بالسيطرة على مصادر القوة . هناك مثالية سياسية تنفصل وتستقل عن الماديات المباشرة وتصور في ذاتها هدفا حتى في العلاقة بين المجتمعات السياسية . هذا المفهوم الذي هو وحده يفسر جميع تطورات الحروب الصليبية انتقل الى العالم الغربي تحت تأثير التصور والمدرجات بل والممارسات الاسلامية . الدولة العالمية كما اصلت مفاهيمها الدولة العباسية وبصفة خاصة خلال عصر هارون الرشيد كان لابد وأن تعيد تشكيل هذا المفهوم الا أن الحقيقة دائما ثابتة حيث العلاقات بين الشعوب لا تتحكم فيها فقط المتغيرات المادية بل وكذلك مفاهيم الوظيفة الاتصالية . في عام ١١٤٧ لم يتردد ملك صقلية روجر الثاني في أن يطالب بحروب صليبية ضد بيزنطة لانها خرجت وشكت في تعاليم الكنيسة مهتلة في شخص البابا . البابا « انوشينسو » سوف يدعو لحروب صليبية بقصد استخلاص الاراضي المقدسة من أيدي الكفرة بل وسوف يتحدث بذلك الخصوص عن حق اليهود في ارض اسرائيل . أليس هؤلاء أقرب الى الكاثوليكية من الاسلام ؟ والملك فردريك الثاني سوف يقدر له أن يطرد من الكنيسة لانه قبل الجلوس مع مهشاي هؤلاء الكفرة . على أن هذه الحقيقة سوف تبرز أكثر وضوحا عقب ذلك وفي أعقاب الحركات البروتستانتية عندما يزداد تأكيد العلاقة المثالية في الصراع السياسي داخل الحدود القومية في المجتمعات السياسية . المجتمع الاوربي في العصور الوسطى كان يمثل بمعنى معين وحدة حقيقية . وسوف نجد ذلك التحالف الحركي يربط خلال القرن السابع عشر البروتستانت الالمان وانصار الإصلاح في هولندا والهوجانزو الفرنسيين في علاقة حركية واحدة حيث الوحدة الفكرية تربط القوى السياسية عبر الحدود وعبر التقسيمات والتنظيمات الحكومية بل وضد تلك التنظيمات . خاتمة هذا التطور سوف تقودها الثورة الفرنسية عندما تعلن صراعا ضد اوربا المحافظة وتخريج جيوشها لا غازية فاتحة وانما داعية لتأكيد مبادئ الحرية والاخاء والمساواة . مما لا شك فيه ان هذه الصفحة سوف يقدر لها ان تختفي مع امبراطورية نابليون وسوف تهجى خلال القرن التاسع عشر بفضل ظهور الدولة القومية وتكاملها ، ولكن الحقيقة التاريخية واضحة لا تحتمل المناقشة . ولن يقدر لهذه الحقيقة ان تعود مرة ثانية الا في أعقاب الثورة الشيوعية . ومن هنا أتى الخلط المتعمد بين الدعوة الاسلامية والعقيدة الماركسية .

هذه الملاحظة وضوحا عندما نتذكر ان المعتصم مات عقب أقل من عشرة أعوام من توليه الحكم ومن ثم ليس هناك موضع لافتراض ان يكون المؤلف أى ابن أبى الربيع

يسيطر على الفكر الاوربي مفهوم الدولة العالمية حيث تتعاقب عناصر ثلاثة كل منها يكمل الآخر : الامبراطورية ، الكنيسة ، جامعة باريس . مفهوم الدولة العالمية بهذا المعنى اى بمعنى شعوب متعددة تترايط معنويا وحضاريا هو فقط مفهوم اسلامى لم يعرفه التراث الغربى قبل تعامله مع الممارسات العربية . غير من أصل هذه المفاهيم (( دانتى )) الايطالى الذى دافع عن فكرة الملكية العالمية خلال القرن الرابع عشر . دانتى فى الكوميديا الالهية يشير ثلاثة تساؤلات : هل الملكية العالمية تجد تبريرا منطقيا لها ؟ وهل الشعب الرومانى يملك الحق فى أن يؤدى تلك الوظيفة ؟ وهل وظيفة الملكية العالمية تستمد مصادرها الحقيقية من ارادة الاله ؟ مما لا شك فيه ان دانتى الذى يعترف جميع المؤرخين المحايدون بأنه استمد فكره أيضا من المصادر الاسلامية خضع لضرورات الواقع الذى كانت تعيشه الجماعة الاوربية فى ذلك القرن . ورغم ذلك فان متابعة أولية لتلك التساؤلات تشعير بمدى التغلغل الاسلامى فى مدرجات دانتى ولو فى اثاره المشكلة موضع التساؤل . تبرير نظام عالمى ، جعل قائد ذلك النظام هو الشعب الرومانى ، استمداد المصادر الشرعية من الارادة الالهية . اين هذه التساؤلات من التقاليد الاوربية السابقة على القرن الثانى عشر ؟ انه يكاد يحدونا بلغة مقنعة بخيليت غير متجانس من فلسفة ابن رشد ومفاهيم ابن خلدون . اذا تركنا جانب كلمة الملكية ورغم أن هذا الاصطلاح سوف يتردد ابتداء من العصر الصاسى الاول واذا تصورنا أن كلمة الشعب الرومانى هى تعبير عن مفهوم العصبيية العربية واذا تذكرنا ان فكرة استمداد شرعية النظام السياسى من الارادة الالهية لا تعرفها المفاهيم الكاثوليكية ، لفهمنا الى أى حد دانتى لم يفعل سوى أن ينقل مدرجات الدولة الاسلامية العالمية الى الواقع الاوربى . ( رابعا ) يرتبط بذلك نشأة علم السياسة . البعض يتحدث عن ان علم السياسة بالمعنى الضيق لم ينشأ الا مع كيافيللى بل البعض يصل به الامر الى حد انه علينا أن نقف فقط عند مونتسكيو او أودنا أن نحدد متى وجدت تلك الوضعية المنهجية التى تسمح بالحديث عن علم للسلطة . ولكن الواقع أن هـــــه مبالغات يجب أن تضاعف منحياتها الحقيقية لكشف الواقع التاريخى . علم السياسة عرف فى الثقافة الاسلامية ولم يعرف فى الحضارة الغربية الا مع القديس توماس الاكوينى . والواقع أن مراجعة فلسفة القديس توماس الاكوينى تؤكد حقيقة لا يمكن المناقشة فى صحتها أو منجها :

أولاهما النظرة الى السطوة على أنها حقيقة عضوية أى أنها ظاهرة مستقلة لها كيانها ولها ذاتيتها التى يمكن

( ثانيا ) خلط رغم ذلك له مبرراته وله تفسيره . فالدولة الاسلامية تقوم على مبدأ الوظيفة الاتصالية ، ومعنى ذلك أن احدى خصائص النظام السياسى ومتغيراته خلق علاقة معينة ثابتة بين الدولة والمواطن ، علاقة تتعدى الحاضر لتخلق التماسك بين الماضى والمستقبل عبر الحركة الحالية . الدولة التقليدية لم تكن تعرف تلك الوظيفة الاتصالية . كذلك الدولة القومية قامت على أساس مفهوم الدولة الحارسى الذى يرفض مفهوم الدولة الاتصالية . التاريخ السياسى لم يعرف قبل الدولة الاسلامية نهوذا سياسيا جعل اساس ومحتور حركته نشر الدعوة ولو من خلال الجهاد . هذا المفهوم هو الذى انتقل الى العالم الكاثوليكي والذى أثر فى التصور الاوربى لخلق مسالك التعامل باسم الحروب الصليبية أولا ثم عمليات التبشير ثانيا . انشاء جهاز نشر الدعوة فى الكنيسة البابوية لم يعرف الا فقط فى نهاية العصور الوسطى وبداية الفترة الحديثة . وهو فى حقيقة الامر ليس الا تعبيراً عن المفهوم الاسلامى للتعامل بين الشعوب منذ بداية الدعوة المحمدية . وقد افصنا فى اكثر من موضع واحد بخصوص الرسائل المختلفة التى نسبت الى الرسول والعناصر المختلفة التى ارتبطت بمعنى ودلالة الوظيفة الاتصالية بصفة خاصة خلال العصر الاموى ، وكما تبلورت عقب ذلك فى الحركة الفاطمية .

( ثالثا ) ياتى فيكمل ذلك مفهوم الدولة العالمية . قد تبدو علاقة التأثير والتأثر بهذا الخصوص اقل وضوحا . فكرة الدولة العالمية فى حقيقة الامر ليست قاصرة على المجتمع الاسلامى ايضا دولة الاسكندر الاكبر دون الحديث عن الامبراطورية الرومانية تطبيقات واضحة لذلك المفهوم . المفهوم فى أوسع معانيه يعنى أن الدولة تضم مجموعة من الشعوب المتميزة والمختلفة ولكن المترابطة حول اداة حكومية واحدة . رغم ذلك فالدولة الاسلامية قدمت الجديد وبرزت هذا المفهوم بمعنى آخر . لا تزال الفكرة السائدة هى تعدد الشعوب ولكن بينما كان الاطار الذى يربط هذه الشعوب المتعددة هو شخص الحاكم فى نهوذج دولة الاسكندر الاكبر وهو عنصر القسرية الفاشية والتفوق البربرى فى الدولة الرومانية اذا به القناعة الدينية أى التماسك المعنوى من منطق الوظيفة الاتصالية فى الدولة الاسلامية . الامة الاسلامية واحدة ولكنها وقد سبق وراينا مظاهر اخرى لذلك المفهوم تقبل فكرة التمدد بمعنى تنوع الشعوب المتدرجة تحت تلك المثالية الدينية . هذا المفهوم سوف ينتقل بدوره الى المجتمع الاوربى ولكنه لن يقدر له التكامل من حيث التطور لاسباب دراستها تخرج عن نطاق هذا التحليل . الذى يعيننا أن نتذكره كيف أنه ابتداء من نهاية القرن الثالث عشر سوف

قد صاغ مؤلفه عقب فترة معينة من بداية الخلافة للمعتصم ، بل ان الافتراض الذى سوف نثبته خلال هذه الدراسة أن المعتصم انما طلب هذه النصائح في بداية خلافته .

الحضارى فهل هناك فارق حقيقى بين الجيوش الاسلامية تخرج باسم التوحيد ، أى المثالية الدينية ، تدق أبواب الحضارات الفارسية والرومانية والجيوش الفرنسية تنساب حاملة اسم الانسان وكرامته ، أى المثالية المدنية ، في سهول أوروبا تهيل التراب على نظم الاقطاع المتعنتة ؟ وهل نستطيع عبر هذا التحليل الفكرى والمتابعة الزمنية أن نربط بين مبدأ التوحيد كما صاغته الحضارة الاسلامية وفلسفة الانسان كما أبدعتها الحضارة الاوربية في علاقة تأصيل وتوالد ؟ وأليس هذا منطلقا كافيا للتساؤل عن وظيفة المثالية الدينية لتطعيم المثالية المدنية في اطار متكامل خلال الاعوام القادمة ؟

أسئلة الاجابة عليها في حاجة الى فلسفة لتفسير احداث التاريخ .

( هـ ) الناحية الاخيرة والتي في حاجة الى كثير من التفصيل الذى رغم أنه قد يبدو لأول وهلة بعيدا عن موضوع هذه الدراسة هي المرتبطة بما نستطيع ان نسميه منهجية التحليل السياسى . ناحية اخرى رغم كل ما كتب بخصوصها سواء من منطلق أساليب الكشف عن الحقيقة أو فيما يتعلق بتنويع وتقسيم أنواع المعرفة فان الجزء الخاص بالتحليل السياسى بصورة عامة لا يزال تحيطه جميع أنواع الاستفهامات المبهمة لان الثقافة المتخصصة لم تتناوله بأى شكل من الاشكال . ان الاستمرارية الحقيقية التى تجعل من القديس توماس الاكوينى تلميذا للفيلسوف القرطبي ابن رشد والتي تقود الى جعل النهضة الفكرية المتعلقة بالتحليل السياسى في التراث الغربى تعبيرا عن توالد اسلامى ، تعدو العلاقة بين المبادئ والمفاهيم . لو اطلقنا نظرة في التحليل نستطيع أن نقول بلا مبالغة انه فقط استنادا الى التراث العربى وابتداء من القديس توماس الاكوينى استطاع الفكر الاوربى ان ينشعب بحقيقة الاطار الفكرى للتحليل السياسى وان التراث الاوربى ما كان يستطيع أن ينطلق في تحليل ظاهرة السطوة العلمية والوضعية التى قادته الى بناء نظريته السياسية دون ذلك التراث العربى . التحليل السياسى من حيث طبيعته هو عملية خلاقة تفترض حقيقة مزدوجة : حرية في الانطلاق والتجرد بنسبة كشف الحقيقة ، ثم مشاركة في الاحداث وارتباط بالواقع بحيث نستطيع تقييم التطور . الحضارة الرومانية لم تعرف ايا من هذين البعدين ، وقد ترتب على ذلك ان تلك الحضارة لم يقدر لها أى ابداع في نطاق التحليل السياسى . جاءت الحضارة المسيحية وعاشت في اطار التقاليد الرومانية ودون وعى منها رفضت فكرة الكفاحية في الوجود العقيدى على الأقل خلال المرحلة الاولى من مراحل تاريخها ومن ثم فقد ظل الفكر السياسى اطارا عاما أساسه اختفاء كلا العنصرين السابق ذكرهما ، الحرية بمعنى عدم التقيد الا بالمنطق أو على الأقل

اكتشافها من خلال المشاهدة والملاحظة . يقول القديس توماس : « ان العقل البشرى قد استقبل معرفته وتصويراته من الخبرة المباشرة التى تصير واضحة بصفة خاصة في الاشياء الطبيعية » ويذكرنا بأن موضوع علم السياسة Scientia politica هو تلك الظاهرة الطبيعية التى يسميها الدولة .

الناحية الثانية وتدور حول طبيعة علم السياسة . انه يدور حول مشاكل عملية ولا تعنيه التأملات المجردة ، وهو لذلك يصفه بأنه operativa بمعنى انه علم يتركز حول التعامل الواقعى مع الاشياء حيث نسعى لربط النظريات بالممارسة . ان علم السياسة ليس القصد منه أن يعترف بالاشياء دون أن يتعامل مع تلك الاشياء وأساس ذلك التعامل هو المنطق الطبيعى الانسانى . ليست هذه هي المفاهيم التى سادت الفكر السياسى الاسلامى حتى في المدرجات المتداولة والتي سوف نراها واضحة صريحة قاطعة في هذا المؤلف « سلوك المالك » ؟

( خامسا ) رغم ذلك فعلى أن نلاحظ كيف ان القديس توماس الاكوينى ذهب خطوة أبعد من التراث الاسلامى بخصوص العلاقة بين التراث الدينى والمثالية السياسية . وهى خطوة قد تبدو غير واضحة وكثيرا ما لا تثير انتباه مؤرخى الفكر السياسى لانها في الواقع في حاجة الى تحليل على حدة لانها سوف تحدث نتائج خطيرة من حيث التطور العام للحضارة الغربية . توماس الاكوينى خاضعا في هذا لمبالغات ابن رشد بل ومنتهيا لان يكون أكثر تطرفا من الفيلسوف العربى يعلن بأن هناك فارقا بين المواطن الجيد والانسان الجيد وانه من الممكن في المجتمع السياسى أن نجد مواطنا صالحا وليس انسانا صالحا . الاسلام لم يعرف هذا التصور لان منطلقه الدينى يجعل من المثالية المعنوية المحور للمصالحية السياسية . هذا التمييز في الواقع قاد الى نتيجة خطيرة ما كان يتوقعها القديس توماس الاكوينى ورغم أنها تستمد مصادرها أيضا من التراث الاسلامى . احدى خصائص الفكر السياسى الاسلامى والتي سوف نراها واضحة أيضا في هذه الوثيقة أى سلوك المالك هي قدرة الفرد بإرادته الذاتية على خلق الانسان الكامل أى تحقيق المثالية الحركية ، بطبيعة الحال في تراث دينى كالتصور الاسلامى حيث المثالية لا تنفصم عن الادراك الدينى . ولكن وقد فصلنا بين المواطن والفرد كما رأينا مع القديس توماس الاكوينى فمن الطبيعى أن ارادة الفرد قادرة على أن تحقق له السعادة المدنية باستقلال كامل عن المثالية الدينية . وهذا ما سوف تقوم عليه حضارة عصر النهضة وتنطلق منه الثورة الفرنسية حيث تأتى لتؤكد بأن الارادة الفردية قادرة على أن تحقق السعادة المدنية .

والواقع اننا لو تركنا جانبا معايير الزمن ومقومات الاختلاف

والكاتب يعلن بصراحة في بداية مؤلفه انه انما دون هذه الدراسة بناء على طلب الخليفة « القوى العادل » الذي جمع بين شجاعة هارون الرشيد وحكمة المأمون .

تلك النسبية . حقيقة التطور خلال تلك الفترة التي تمتد قرابة ثلاثة قرون هي تعبير عن متغيرين أساسيين : من جانب انتقال التحليل السياسي من مستوى الفلسفة المجردة الى الواقع الاجتماعي ، ومن جانب آخر عدم الاهتمام بالتحليل على المستوى الجزئي أو الميكرو وإطلاق التعامل مع ظاهرة السلطة أو بعبارة أدق الفاعلية المرتبطة بالمصلحة العامة على مستوى الجماعة . التساؤل الذي يطرحه العلماء عن كيف حدثت تلك الطفرة لا يزال معلقا . والفكر الاوربي السياسي يابى أن يربط التحليل السياسي بالتراث الحضاري وأن يقبل على الاعتراف بان هناك متغيرات خارجية انبثقت وأثمرت وان هذه المتغيرات الخارجية ما كان يمكن أن تكون سوى التراث الاسلامي . مما لا شك فيه أن الحضارة اليونانية لابد وان تفودنا الى الفلسفة والتأمل حول الالتزام السياسي وما يرتبط به ، ولكنها ما كان يمكن أن تفودنا الى تطبيق المنطق الوضعي بخصائصه والتحليل العلمي بمستلزماته عندما نطلق التصور السياسي فاذا بميدان التحليل هو ظاهرة الدولة بمعناها المتكامل . كذلك مما لا شك فيه أن النظام القانوني الروماني لابد وان يطرح وان يفرض التساؤل حول حقيقة تنظيم العلاقة بين مختلف اجزاء النظام السياسي ولكن الاطار والهيكل ليس هو الظاهرة فضلا عن ان النظرة الضيقة للتراث الروماني والتعصب للهيكل التقليدي الذي عاشت عليه الجماعة الرومانية حتى لو اقتصرنا على النظام الجمهوري ما كان يمكن أن يقود الى التحليل العلمي للظاهرة السياسية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة أي كظاهرة حية تعبر عن مقسومات وتخضع للتفاعلات وتفود الى نتائج وتواليدات . بل ان هذه النظرة الرومانية بجهودها أدت الى خلق عقبة معينة في تطور الظاهرة السياسية الاوربية ولذا ذكر على سبيل المثال نظام القناصل وحكومة الجمعية مع الثورة الفرنسية وما أدى اليه كلا النظامين من تقلصات كان من الممكن ان تتجنبها الخبرة الفرنسية . وعندما يقف العلماء ازاء هذه التساؤلات فيكتفون بالقول بأن علم السياسة ظهر على يد مونتسكيو وزملائه المعاصرين واللاحقين له انما يعلنون نوعا من الفشل الفكري . في حقيقة الامر البعض يصل به الامر الى القول بأن علم السياسة لم ينشأ في مناهج الحقبة الا خلال القرن التاسع عشر في أعقاب الثورة الفرنسية وعلى يد سان سيمون ومن لحقه من الاسماء التي تنتهي بكارل ماركس .

رغم ان تحليل هذه النواحي قد ينقلنا بعيدا عن موضوع هذه الدراسة الا أن تأكيد المعالم العامة ضرورة لازمة لادراك حقيقة الدلالة التي ينطوي عليها التراث الاسلامي وحقيقة العلاقات التاريخية بين الخبرة السياسية الاسلامية والخبرة الغربية ايضا في اطار التنظير لعلم السياسة . مجموعة من

=  
جعل اطار المنطق الانساني المجرد هو احد منطلقات التحليل لا موضع له . والفكر السياسي يجد سعادته في جنته المنعزلة عن الواقع البعيد عن أحداث الحياة . هكذا يقول في مقدمة مؤلفه عن التعاريف الفيلسوف « اسحاق بن اسرائيل » بصراحة ووضوح . على العكس من ذلك فان ابن رشد يرفض كلا المبدئين وهو في هذا يرتفع بالتقاليد الاسلامية الى اقصى مراتبها . ابن سينا من قبله وابن خلدون من بعده لم يتردد أي منهما في أن يلقي بنفسه في غمرة الاحداث يصارعها وتصارعه ليقف من السلطة تارة موقف المدافع وتارة أخرى موقف المهاجم ولكنه دائما موقف الممارس . كذلك ابن رشد يرفع الحرية الفكرية ويجعل منها احد الاسس التي يجب ان يبنى عليها الفيلسوف السياسي عمله الخلاق . القديس توماس يتخذ من هذا النموذج درسا طبقه في حياته حتى اصطدم بالكنيسة وصدر القرار المشهور من اسقف باريس بتحريم تداول بعض المؤلفات التي درج القديس توماس على جعلها أساسا لتدريسه . اصطدام القديس توماس الاكوييني بالكنيسة قصة لها تفاصيلها وليست في حاجة الى تكرار . ومنذ ان تلقف الفكر الغربي عن طريق القديس توماس الاكوييني النظرة الاسلامية في التحليل السياسي بدأت صفحة جديدة في تاريخ الحضارة الاوربية . وهي صفحة لم تقتصر على مجرد التأثير في أحد شيوخ وقادة الفكر السياسي الغربي بل تعدت ذلك من خلال مسالك متعددة وطرق متشعبة لتدفع بالفكر السياسي الكاثوليكي أولا والاوربي ثانيا والقومي الغربي ثالثا دفعات قوية نحو البنين والايناع الذي استطاع أن يؤتي ثماره مع خاتمة القرن الخامس عشر فيما أسمىه النظرية السياسية في التقاليد الغربية .

ابراز هذه الحقيقة يفرض علينا ان نطرح الاصول المنهجية لتقاليد التحليل في حضارة عصر النهضة بشيء من التفصيل . ( و ) في كثير من الاحيان يتساءل علماء التحليل السياسي بدعشة وتعجب عن تلك الطفرة التي عاشتها الانسانية الفكرية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر لتفودنا الى ما تواضع المتخصصون على تسميته اليوم بعلم السياسة . لا يتصور أحد بان علم السياسة نشأ من العدم أو أنه برز فجأة بلا مقدمات . فهم لا شك فيه ان الحلقات التي تبدأ منذ القرن الخامس عشر تظل متتابعة متماسكة ثابتة حتى منتصف القرن العشرين . ميكيا فيللي يفصل القيم السياسية عن القسم غير السياسية لعلم هذا علم الاقوال او لا استقلال الإدراك السياسي وثانيا خلق الموقف وكيف انه ايضا القيم انما تتحدد ببطء مرحلة ومقسومات ومستويات المشكلة السياسية . هذا المنطق هو الذي سمح بقدم الى ردة الفهم التي ذكرناها في أكثر من مناسبة علم لسان جروسيس ومدونة القانون الطبيعي ومنذ تلك اللحظة سمح تبرز واضحة صريحة نسبية المشكلة السياسية واقلمة الفكر السياسي حول



هل نستطيع بناء تصور متكامل لخصائص شخصية المعتصم المستقبل لهذا المؤلف كما ذكر لنا ذلك كاتبه ؟

الفريية التي ائعت وظهرت نتائجها واضحة خلال الفترة التي تمتد منذ نهاية القرن السادس عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر ؟

الاجابة نطرحها منذ البداية بان أحد الاصول التاريخية لمنهاجية الثقافة السياسية الفريية التي مكنت تلك الثقافة من التكامل في اطار من التنظير والوضعية هو التراث الاسلامى بل وانه لولا هذا التراث الذى وضع البثرة الاولى بهذا الخصوص لما كانت استطاعت الخبرة الاوربية ان تصل الى تصور واضح لعلم السياسة ابتداء من القرن السادس عشر بل ونستطيع القول بان تلك الابعاد التي فشلت فيها الحضارة الفريية فى اكمال التصور الوضعى لعلم السياسة خلال الفترة السابقة على الثورة الفرنسية أى بصفة خاصة على يد مونتسكيو وزملاءه لم يكن الا نتيجة الفهم الخاطىء أو عدم التدقيق للتراث الاسلامى .

فلنترك الجزئيات جانباً ولنقف ازاء الملامح العامة لهذا التصور . لنصل الى هذه النتيجة علينا أن نشيت أشياء ثلاثة :

١ - كيف ان تقاليد الحضارة الفريية السابقة على القرن الثالث عشر كانت ترفض علمية الثقافة السياسية .

٢ - ثم كيف ان التقاليد الاسلامية بجميع منحياتها وتطبيقاتها ترفض علمية الثقافة السياسية .

٣ - ثم كيف حدث الاحتكاك والتزاوج بين التقاليد الاسلامية من جانب والتقاليد الفريية من جانب آخر لتتقود الى وضع اصول علم السياسة بصفة عامة والنظرية السياسية فى تقاليدها الفريية بصفة خاصة ، وذلك دائماً فى النواحي المنهاجية .

فلنتابع هذه الجزئيات قبل ان نشااى بعض المشاكل الجانبية بان نطرحها دون الاجابة عليها ولو مؤقتاً .

أحد المدركات التي يجب ان نؤكد عليها قبل ان نتابع هذا التحليل هو ضرورة التمييز بين الحقيقة واسلوب الوصول الى الحقيقة . الذى نتعرض له فى هذا المقام يدور حول منهاجية العلمية أى كيفية اكتشاف الظاهرة واثبات القضية المرتبطة بجوهر الاستكشاف . بعبارة أخرى لا تعيننا بهذا الخصوص المبادئ والقيم السياسية رغم اننا سبق ان رأينا كيف ان العلاقة بين التراث الاسلامى والتقاليد الفريية بمعنى التوالد والاستمرارية كانت علاقة استقبال واخصاب من حيث منهاجية والبناء الفكرى الا اننا سوف نرى فى هذا التفصيل الذى نحن بصدده كيف ان الاستقبال فى الواقع كان مزدوجاً : فكر أو تأصيل فلسفى من جانب ومنهاجية أو اسلوب الوصول الى الحقيقة من جانب آخر . نكرر مرة أخرى ان

=

المقدمات والافتراضات يجب ان يسلم بها كل من قدر له ان يتعرض لهذه النواحي . اولها أن علم السياسة كائ علم آخر لم ينشأ دفعة واحدة وان له رواده الاوائل وآبائه الخالفون واذا كان علم السياسة قد اكتمل خلال القرن العشرين فلا بد ان نبحت له عن مصادر بعيدة من تراكمتها وتفاءلناها نكون ذلك التيار الضخم الذى قاد الى علم السياسة . الافتراض الثانى والذى نستخدم كلمة افتراض للتعبير عنه للتخفيف من حدة أولئك الذين لن يقبلوا مثل هذه الحقائق ، يدور حول علاقات التكامل والترابط الفكرى بين التراث السياسى والتراث الحضارى . استقبال حضارة حتى لو كان ذلك صريحاً وواضحاً فى انه يتمركز حول بعد معين من ابعاد تلك الحضارة فلا بد وان يقود ولو بطريق غير مباشر للاستقبال ولو الجزئى أيضاً للتراث السياسى . الحضارة مجموعة من الاوانى المستطرقة وكل منها لابد وأن يقود الى اخرى . المقدمة الثالثة وهى ان التعامل بين الحضارة الاسلامية والحضارة الاوربية والكاثوليكية بالتأثير والتأثر ، المباشر وغير المباشر ، العلمى والفكرى ، على مستوى القيادات والفئات المختارة والطبقات الشعبية ، كان قائماً على قدم وساق على الاقل منذ القرن التاسع الميلادى وظل دون انقطاع حتى الثورة الفرنسية . وهو اخذ صورة تدفق من الجانب العربى فى مراحلها الاولى ثم صورة استقبال فى المراحل التالية ليصير نوعاً من التزاوج والامتزاج بالتأثير الايجابى والسلبى فى كلا الجانبين فى المرحلة الثالثة . والتأثير العربى كان مقدمة لتأثير اسلامى جاء ليرافقه ويطلق عليه من خلال التعامل العثمانى أو الاستعمارى القومى الاوربى ثانياً . الافتراض الرابع والاخير يدور حول جوهر التعامل بين الحضارتين الاسلامية والاوربية فى نطاق الظاهرة السياسية . الحضارة الكاثوليكية اقبلت على جميع الخبرات الاخرى تنهل منها وهى فى النطاق الاسلامى لم تتعامل أساساً مع المفاهيم . وهذا طبيعى ان جوهر الاسلام يختلف عن جوهر الكاثوليكية الفريية . أخذت منه ذلك القسط من المفاهيم الذى يتفق مع طبيعتها ووظيفتها . ولكن الاخصاب الحقيقى بالاستقبال المباشر تناول منهاجية وأساليب التعامل مع الظواهر . ولعل هذا يفسر اقبال الثقافة الاوربية على العلوم العربية ابتداء من الطب والفلك والجبر . فى نطاق العلوم الانسانية كان من الطبيعى ان ينتجه ذلك الاقبال أساساً نحو النواحي منهاجية . ولو عدنا أيضاً الى تلك المفاهيم التى سبق وأبرزناها فى العلاقة بين ابن رشد والقديس توماس الاكوينى لوجدنا انها فى حقيقة الامر لا تعدو أن تكون أساليب منهاجية تدور حول عملية استقبال المدركات وبناء الاطار الفكرى للتحليل ولو من منطلق فلسفى .

السؤال الذى نطرحه بصراحة ووضوح : ما هى العلاقة بين التقاليد الاسلامية فى منهاجية التحليل السياسى والتقاليد

مما لا شك فيه ان تحليل شخصية المعتصم أمر تصادفه الكثير من الصعوبات .  
فالى جانب عدم وجود دراسات تاريخية تناول هذا الخليفة بالتفصيل الكافى بسبب

اعمال العقل ولسنا فى حاجة لنذكر القارىء بمدى عمق هذا المفهوم ودلالاته من خلال حياة الرسول وخلفائه . مفهوم المنطق الاسلامى ليس مفهوما يونانيا كما زعم البعض وقد اضحى من المسلم به ان احدى خصائص ذلك المنطق هو انه لم يكن صوريا ، بل ان هذا المنطق فى نطاق الفقه وصل الى تقبل ظاهرتين سبق وعرضنا لاحدهما وهى التعدد فى نطاق الوحدة الدينية . كذلك هذا المنطق قاد الى تقبل مفهوم القياس بتقاليد لم تعرفها الحضارة الغربية فى تكاملها وأصالتها الاسلامية حتى القرن التاسع عشر .

العنصر الثانى يبرز واضحا مع ابن سينا . قد تدعو فلسفة الفارابى والكندى الى شئ من الشك رغم انه من الممكن اثبات العكس . ولعل هذا المؤلف الذى نحلله فى هذه الدراسة صريح وواضح بهذا الخصوص . انه يعلن منذ البداية أن أسلوب المعرفة بالحقائق هو المشاهدة والملاحظة وأن الاستقراء والمقارنة هو منطق الفهم والتقييم وأن الإرادة البشرية بهذا المعنى قادرة على أن تخلق ذاتها عندما تعمل الفكر مع الاستقراء أى التقييم مع المشاهدة . بل أن العودة الى ابن سينا ورغم أن هذه الناحية جانبية إلا أن أهميتها تفرض علينا وقفة تأمل تثبت أن ابن سينا أيضا وصل الى حد من إطلاق العقل البشرى فى تقييد الدلالة الحقيقية لمنطق الدين ومدى لا يمكن تصوره اليوم إلا بكثير من الدهشة . ففى مناقشة ابن رشد مع الفزالى فى كتابه الأشهر « تهافت التهافت » يعلن ابن رشد بأنه يوافق الفزالى عندما ينسب الى ابن سينا قوله بانكار علم الله بالجزئيات . يقول ابن رشد : « وكذلك الامر فى الكليات والجزئيات ، يصدق عليه سبحانه انه : يعلمها ولا يعلمها . هذا هو الذى تقتضيه اصول الفلاسفة القدماء منهم . وأما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم . فان العلوم الانسانية كلها انفعالات ، وتأثيرات عن الموجودات . والموجودات هى المؤثرة هى فيها . » أنظر ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، التسم الثانى ، ١٩٦٥ ، ص ٦٧٥ وما بعدها . والذى يستوقف النظر فى هذه الفقرة أمران : وصف العلوم الانسانية واستخدام ذلك الاصطلاح للتعبير عما هو مرتبط بالوجود الانسانى . من جانب آخر الاعلان ولو بطريق غير مباشر عن استقلالية الظواهر الانسانية عما يمكن ان يسمى بمفهوم الحتمية الدينية . وهو عندما يقول بأن موضوع العلوم الانسانية هو الانفعالات ويقصد بذلك التفاعلات والتأثيرات انما يؤكد النظرة الاجتماعية الكلية الشاملة لتحليل الوجود الانسانى . ولم يكن ينقص هذا التصور سوى قفزة واحد يقدمها لنا ابن خلدون عندما يعلن أن هدفه من علم

=

الناتج بصدد المنهجية كان أبعد من المبادئ . على أن الواقع أن ما هو جدير بالنظر هو أن المنهجية فى التراث الاسلامى وبهذا الخصوص تتميز فى تلك الحضارة عن أية حضارة قديمة أخرى ومهما كانت تملك بنيانا ذاتيا مستقلا . اذا كان علماء المعرفة اليوم يتساءلون عن ضرورة بناء علم باسم مناهج البحث يبحث عن الحقيقة اينما كانت وبأية صورة من صورها وبغض النظر عن موضوعها فان الحضارة الاسلامية استطاعت ان تحقق ذلك . علم مناهج البحث ولو فى صورة غير متكاملة هو أحد منجزات التراث الاسلامى . ولنتذكر ما يسمى بعلم اصول الفقه ، ولنصف الى ذلك ما يسمى بعلم الكلام ، ولنتذكر القارىء بمؤلفات الفزالى وابن رشد فى علم البحث عن الحقيقة . ونحن نعلم أن جميع مؤلفات ابن رشد كانت متداولة بين علماء المنطق والتحليل فى تراث الحضارة الغربية ومن يقرأ ابن رشد لا بد وان قدر له ان يقرأ الفزالى او على الاقل استطاع من قراءة ابن رشد ان يتصور المشاكل التى خلقت الصراع بين الفيلسوف الاندلسى وفيلسوف المشرق العربى . بل نحن نعلم أن ابن باجة الذى عاش فى النصف الاول من القرن السادس الهجرى أى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى تأثر بالفزالى والفارابى واستطاع ان يحيل فلسفة الفزالى الى علم نظرى قائم على المذهب العقلى . ترك الكثير من الاصول التى تعاملت مع جميع هذه المشاكل وبصفة خاصة ما اسمها « رسالة الاتصال » ثم « كتاب النفس » الى جانب مؤلفه الأشهر بعنوان « تدبير المتوحد » وهى جميعها ترجمت الى اللاتينية ولم تصل منها لينا اية اجزاء الا عن طريق تلك اللغة لأن الاصول العربية فقدت ولم يعثر لها على أثر . الملاحظة الجديرة بالتعميق ليست فقط فى أن تلك المنهجية العربية كانت أبعد من المبادئ ولكن ان خصائص المنهجية اتجهت الى علم المعرفة حيث تندرج فى اطار واحد جميع انواع البحث عن الحقيقة بما يعنيه ذلك من منهجية واحدة بخصوص جميع العلوم الاجتماعية بما فى ذلك علم القانون واسلوب التحليل الفقهي . وحدة الثقافة والظواهر من حيث الكشف عن الحقيقة هى القاعدة المطلقة التى سيطرت على التراث الاسلامى . وهى وحدة اساسها خصائص ثلاث :

اولا - سيادة المنطق العقلانى .

ثانيا - الاستقراء هو منطق المعرفة بالحقيقة .

ثالثا - الهدف من المعرفة بالحقيقة هو اكتشاف قوانين التطور .

العنصر الاول قديم فى تاريخ الفكر الاسلامى بل ويعود الى بداية الدعوة الاسلامية . ان جوهر تلك الدعوة يذهب الى



عدم الاهتمام بشخصه وإلى جانب الانتماء إلى فترة تجمع بين الإيناع والأزدهار من جانب والتحلل والتفتت من جانب آخر وبحيث كما ذكرنا أنه يختم فترة الحكم

ويجعل منطقته تحليليا فإنه يظل في إطار الفكر المجرد أو على الأقل لا يخرج عن دائرة الدراسة الوضعية لتجربة محددة من حيث المكان والزمان . مكيا فيللى يفصل بين القيم السياسية والأخلاقية ولكن هذا الفصل الذي قد يبدو لأول وهلة أنه يعيدنا إلى القرن الخامس عشر إلا أنه قديم يعود في أصوله الأولى إلى نفس الحضارة الرومانية . هو ممارسة لم يقدر لها الفكر السياسي الذي يطرحها بهذه القوة وبهذا التأسيس ولكنها في حقيقة الأمر تدخل في نطاق التراث الأوربي الكاثوليكي وهي التي تفسر الأصول الفكرية البعيدة لجميع الحركات الصليبية . وليس لتأكيد هذه الحقيقة سوى العودة للصراع الفكري الذي ساد فترة القرن الثاني الميلادي وما بعدها في العصر الإمبراطوري الروماني . أما عن الفصل بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية فقد ظل ثابتا في التراث الأوربي حتى نهاية القرن السابع عشر ، ورغم أن الباحث قد يجد بعض التعبيرات الجزئية عن عكس ذلك إلا أنها ليست إلا قشورا جانبية لم تستطع أن ترقى إلى النظرة الكلية الشاملة . الحضارة الإسلامية كما سبق ورأينا رفضت إلا مفاهيم تختلف عن ذلك التراث الغربي . تغلغلت تلك المفاهيم وراحت تونع تدريجيا بل وكان رد الفصل الأول في بعض الأحيان الإعلان عن عكسها . القديس توماس الأكويني تقبل جزءا منها بل قبل ذلك يسلم مؤرخو التحليل الاجتماعي أيضا المتعصبون لأوربيتهم باقضي صور التحجر الفكري بأن من أحدث ثورة حقيقية في منهجية التحليل هو البرتوس الكبير . أنه هو الذي أعلن بصراحة ضرورة الملاحظة المباشرة للحقائق الطبيعية وللظواهر الاجتماعية وضرورة البحث عن أسبابها ومتغيراتها . بل ويعلن في بعض فقراته أن أرسطو وبلينيوس لا يرتفع أي منهما عن الخطأ . وعلينا بهذا الخصوص أن نتذكر مجموعة حقائق كل منها في حاجة إلى دراسة على حدة . أولها أن الثقافة اليونانية أحالت عالم الواقع إلى عالم من الجدل والمناقشة وكان لابد وأن يؤثر ذلك في كل ماله صلة بالمنهجية العلمية . والملاحظة الثانية أن ثقافة العصور الوسطى هي ثقافة أبدعها الكهنوت واتجه بها كخطاب إلى رجال الكهنوت ومن ثم ما كان يمكن أن تكون إلا نوعا من الإيناع لمعرفة كاثوليكية بالمعنى الضيق . والأمر الثالث أن علم العصور الوسطى قبل كل شيء هو دراسة لنصوص جامدة ومعرفة وتعايش حولها . حقائق جميعها رفضها التراث الإسلامي . فالحضارة الإسلامية لم تكن جدلا ولكنها كانت معاشة وتعاملا مع الواقع . بل إنها دعوة العقل ليغير الواقع . ألم نر ابن أبي الربيع رجل لا يرقى إلى مرتبة الفلاسفة ولا يعيش بعد عصر إيناع الفكر يعلن أن الفرد بملاحظاته ومشاهداته قادر على أن يخلق المثالية

=

ال عمران هو اكتشاف القوانين التي تحكم العلاقات بين الظواهر . والواقع أن أية قراءة متأنية لابن خلدون ومقارنتها بكتابات مونتسكيو سوف تسمح لنا باكتشاف مدى تقدم الأول أزاء الثاني . فابن خلدون يجعل محور التحليل والهدف من تلك الثقافة الاجتماعية هو اكتشاف ما يسميه بقوانين العمران بمعنى العلاقات المستمرة والمطرودة بين الظواهر بحيث يمكن القول بأن هناك سببا وهناك نتيجة بينما مونتسكيو يخطط القانون في معناه العلمي بمعناه الوضعي كإرادة تشريعية . ومن الطبيعي أن ابن خلدون كان يمكن أن يقع في هذا الخطأ حيث الحضارة الإسلامية لا تعرف التشريع بمعنى إرادة سن القوانين الوضعية من جانب الهيئات المنتخبة حيث كما فصلنا في صلب هذه الدراسة التشريع يصير نوعا من أنواع الاجتهاد الفردي في فهم المدركات والتعاليم السماوية . أما مونتسكيو فهو يعيش حضارة تتلقف مفاهيم أخرى ومختلفة وهو لم يستطع في استقبال التراث الإسلامي بشكل أو بآخر أن يطوع ذلك التراث إلى خصائص الحضارة التي ينتمي إليها الفيلسوف الفرنسي .

هذه الوحدة في التعامل مع الظواهر أدت إلى نتيجة سبق ورأيناها وسوف نعود لها فيما بعد وهي بدورها تدعو لطرح علامات الاستفهام . وحدة المعرفة ، وحدة المنهجية ، قادت إلى فرض منطق الظواهر الطبيعية على تحليل الظواهر الاجتماعية . فالظاهرة الاجتماعية حقيقة حية ، تولد وتوحد ثم تموت ، هي بعبارة أخرى كاية ظاهرة في الكون لها خصائص عضوية . ومن ثم فالمنطق الإسلامي يقوم على فكرة الإدراك الحسي أو الاتصال المباشر بالواقعة من جانب وتحطيم الحواجز بشكل أو بآخر بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية من جانب آخر ثم أخيرا النظرة الكلية والشاملة إلى الوجود الإنساني . لو انتقلنا إلى التراث الغربي لوجدنا عكس هذه المفاهيم بطريقة تكاد تكون مطلقة وثابتة : النظرة الفلسفية إلى الوجود الاجتماعي ، الفصل بين القيم السياسية وغير السياسية ، الفصل بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية . قد تبدو بعض الاضطرابات التاريخية بخصوص هذه الحقائق ولكن في مجموعها الإطار واضح . فالمنطق الفلسفي بمعنى أنه يعيش في كليات فكرية مجردة يغلب عليها الخيال والعزلة والابتعاد عن الواقع . هي تبحث عما يجب أن يكون وليس عما هو قائم وإذا تعرضت لما هو قائم فمن قبيل الرفض أو العبادة أكثر من أن يكون التفسير أو المعالجة . منطق مجرد بعبارة أخرى يدور في كليات عامة لا ترتبط بالواقع التجريبي ولا تقود إلى الفوص في جوهر الظواهر بقصد اكتشاف المتغيرات . حتى أرسطو عندما يخرج على هذه القاعدة

العباسي أكثر من أن يعلن عن بداية مرحلة تطور جديدة لها مذاقها الخاص فإن ما لدينا من معلومات تتضمن الكثير من التناقضات والتعارض حتى في أوصاف الخليفة ذاته .

( ثالثا ) الصراع بين الدين والعلم الذي عانى منه  
نفس القديس توماس الاكوينى .

أولى هذه الخصائص التي كان لابد وان تقف عقبة في سبيل الانعاش المباشر للتراث الاسلامي تبرز واضحة من متابعة تاريخ الثقافة العلمية في الحضارة الاوربية . حتى القرن السادس عشر لم يكن العلم يمكن أن يفهم بأنه تحليل للواقع من خلال الخبرة أو بعبارة أدق المعرفة أسلوبها الوحيد والأساسي هو الاستنباط . رغم أن الباحث قد يتصور أن أرسطو خرج عن هذه القاعدة بصدده تحليله للظاهرة السياسية إلا أن الواقع كما سبق ورأينا فأرسطو لجأ الى أسلوب جمع المعلومات المباشرة وليس الملاحظة المباشرة . أنه جمع معلومات عن دساتير المدن اليونانية ولكنه لم يخضع الممارسة السياسية اليومية للمشاهدة والملاحظة . كذلك فالقديس توماس أثار الموضوع ولكن بتردد دون مواجهة صريحة . ظلت الثقافة الاوربية يسيطر عليها مبدأ التجرد دون الاستقراء ، مبدأ الاستنباط دون المشاهدة ، مبدأ الانتقال من الكليات الى الجزئيات دون الارتفاع من الجزئيات الى الكليات حتى القرن السادس عشر اجمالا . وذلك على عكس المنطق العلمي الاسلامي الذي يبدأ من الواقع ومن خلال تجميع الدلالات ومتابعة عملية التفاعلات يصل للتجريدات العلمية أو بعبارة أدق الى التقييم الذي هو أساسى لخلق الاحكام المطلقة . نكرر مرة أخرى ما سوف نراه لدى ابن أبي الربيع هو ليس الا نموذجا محدود الدلالة . العالم الاوربي ظل لا يقبل أن يطلق كلمة عالم الا حيث عاش الفكر في التجريدات المنطقية بل ورفض أن يصف الباحث الذي يعيش في الواقعة بأنه عالم حقيقي ، أنه مهندس أكثر من أن يكون عالما . يأتي مبدأ العنصرية فيضيف عقبة أخرى من نوع آخر . العنصرية تعنى سيادة شعب على شعب آخر . ورغم أن المجتمع الاوربي في بداية احتكاكه بالمجتمع الاسلامي اصابته عقدة الشعور بالنقص الا أنه عقب ذلك تدريجيا بدأت تسيطر عليه مفاهيم التعصب العنصرى لتصل الى قمتها مع القرن السابع عشر . لا يعني مبدأ العنصرية في ذاته ولكن نتائجها من حيث التحليل السياسي ذات أبعاد مختلفة جديدة بأن نخضعها للمناقشة . فالنظام السياسي الذي تسوده مفاهيم العنصرية يرفض أية تقاليد أخرى ويعتبر نظمه السياسية تعبير عن المثل الأعلى . رفض التقاليد الاخرى يعنى عدم تقبل مبدأ المقارنة ، ويفرض عدم الانفتاح ، ومن ثم لا يستطيع التجرد عن دلالة خبرة محدودة من حيث الزمان والمكان والمناقشة التي هي وحدها المحور الحقيقي لاكتشاف قانون التطور . ان العلم هو في حقيقة الامر مشاهدة ، مقارنة ، تساؤل ، ابتكار . فان لم يكن هناك موضع للمقارنة فان التساؤل

السلوكية ؟ والاسلام لم يعرف الكهنوت لا من قريب ولا من بعيد وهو لم يعرف عبادة النصوص الا في مرحلة لاحقة بل يكفي أن نتذكر أن فقه أبى حنيفة بأجمعه لم يتركه مدونا وإنما تداولته الألسنة .

على أن القارئ لابد وأن يتساءل : ان صح هذا التصور فلماذا رفضت التقاليد الغربية حتى القرن الخامس عشر أية امكانية للتحليل السياسي ؟ ولماذا التحليل السياسي بمعنى البحث العلمى الذى يستند الى الحقيقة الموضوعية والالتحام المباشر بالظاهرة لم يوضع الا عقب ذلك بل فقط مع الثورة الفرنسية وفي أعقابها ؟ ان الحديث عن علاقة بين الحضارة الاسلامية والحضارة الغربية لو صح يقودنا بصفة خاصة الى تلك المرحلة الممتدة من القرن الحادى عشر الى القرن الثالث عشر . فأين فلسفة القديس توماس الاكوينى من ذلك الانعاش الذى سنعصره عقب قرابة خمسة قرون وكيف نصف ذلك الانعاش باسم علم السياسة بأن مصدره التراث الاسلامي ؟

أول ما يجب أن نوضحه هو أن التأثير الاسلامي وصل ذروته مع القديس توماس الاكوينى الا أنه ظل عقب ذلك ثابتا ومن منطلقات لا تقل أهمية عما أحدثه القديس توماس الاكوينى ولكن التأكيد على مرحلة توماس الاكوينى هو أنه مع القرن الثالث عشر أحدث قطيعة حقيقية في التطور العام للتراث الحضارى الاوربي . بل أن التأثير في المرحلة اللاحقة لم يكن من طريق واحد كما تعودنا قبل ذلك اذ أضحت مسالكة عديدة لا حصر لها : الى جانب المصدر التقليدى من خلال التراث الاسلامي في الأندلس فقد جاء مصدر آخر لا يقل خطورة من علماء بيزنطة الذين انتقلوا الى روما عقب سقوط القسطنطينية ثم من جانب ثالث الآثار الاسلامية وبصفة خاصة ابن خلدون التى انتشرت في ربوع أوروبا الشرقية . ألم نقل في مواضع سابقة أن مدرسة الشرح على المتون التى ازدهرت في ايطاليا الوسطى وكذلك في فرنسا تذكرونا بالتقاليد الفقهية الاسلامية وأليس جروسسيوس في القرن السادس عشر قد كون مفاهيمه التى جاءت ترفض مفاهيم مكيا فيللى في القرن السادس عشر في جامعة باريس ؟

الواقع أن هناك مجموعة من الاسباب كان لابد وان تؤخر من هذه النتيجة :

( أولا ) التقاليد الاوربية التى كانت سائدة والتي ظلت فترة غير قصيرة تسيطر على الثقافة الاوربية وأساسها رفض المعرفة إلا من خلال التجريد .

( ثانيا ) تدعيم وتقوية مبدأ العنصرية الذى ازداد تفحلا خلال العصور الوسطى بل ارتفع الى قمته مع نفس الثورة الفرنسية .

أضف الى ذلك أن بعض الصعوبات المنهجية تزيد من تعقيد المشكلة . فان الملاحظة العامة من متابعة المصادر والاصول تؤكد ان المعتصم لم يترك خطبا تنسب اليه كانت

فان الفكر الروماني كان يجعل الوحدة تدور حول الفتح والاستعمار . والفكر الاوربي لم يصارع في سبيل الوحدة الانسانية الا في مراحل لاحقة هي في حقيقة الامر ومع القرنين الخامس عشر والسادس عشر التي حظت العواجز التي كانت تقف ضد ايناع المفاهيم العلمية الاسلامية . والخلاصة انه كما أن العودة الى الاخلاقيات فان الايناع للانسانية الكاثوليكية كان لابد وأن يساهم في دفع الدور الفكرية لابن سينا وابن رشد لتقدم ذلك الاطار العلمى الذى سوف نعاصره مع حضارة عصر النهضة .

يأتى العامل الثالث والحاسم في هذا التطور العام وهو الصراع بين العلم والدين . الفن والعلم والدين جميعها من حيث حقيقتها تتضمن تصورا للعالم ومن ثم فلا بد أن تتصارع أو تتناقض كل منها مع الاخرى . الفن هو تصور للعالم من خلال الابداع الذاتى الفردى . العلم يصل الى ذلك من خلال الظاهرة التي تتكلم بنفسها . قوة المشتغل بالعلم الحقيقية هي في أن يجعل الظاهرة تعلن عن نفسها وتحدد خصائصها بذاتها وأدواتها . وهو لذلك يجعل الجهاد يتحدث بأن يعلن عن ملامحه . الدين يقدم لنا تصورا منزلا مفروضا لا يقبل المناقشة : احدى الظواهر التي تميز تاريخ الحضارة الغربية وبصفة عامة في العصور الوسطى العلاقة بين الدين والعلم . وهى ظاهرة لا تستمد مصادرها الحقيقية من التقاليد المسيحية الاولى وانما من تقاليد الكاثوليكية الاوربية . لقد سبق أن رأينا أن التراث الفكرى الكاثوليكي هو كتابة من الكهنوت الى الكهنوت : دائرة مقفلة تلبس الرداء الاسود وتمثل الفئة المختارة وعصب الحياة . كل محاولة للخروج عليها لابد وأن تقابل بالقوة والعنف . في التاريخ الاسلامى نذكر ما عاناه الائمة بكثير من الدهشة ولكننا نلتصمى حقيقةتين : من جانب ثبات الائمة في مواقفهم ومن جانب آخر ضعف موقف الخلفاء الذين أخضعوا أولئك الائمة للمعاذاة ازاء الراى العام الاسلامى . أين المقارنة بين ما اصاب الامام أبو حنيفة على سبيل المثال بالنهاية المخيفة التي خضع لها « جان كرينهستوم » ؟ على كل وبصدد الحديث عن الحضارة الغربية وفي وسط العصور الوسطى وعقب القرن الثالث عشر أى على مسافة نبعد عن الحضارة الاسلامية بقرابة خمسة قرون على الاقل نجد أنفسنا ازاء مرحلة أشد تخلفا وتعصبا من أسوأ مراحل التاريخ الاسلامى . لقد فهم الدين من جانب الكهنوت الكاثوليكي على انه مجموعة من المبادئ الثابتة التي تنسب الى الآباء والتي لا تقبل المناقشة . ان هذه المناقشة تعرض صاحبها للاستئصال المطلق الشامل . لا نريد أن نكرر ما سبق وذكرناه ولكن علينا أن نعترف بأن احدى خصائص التراث الاوربي في

يصير لا موضع له ومن ثم فان الابتكار يصير بدوره في حكم المستحيل . والواقع ان التعصب العنصرى قديم في التراث الاوربي . الفكر اليونانى رغم كل ما يوصف به من انسانية وعالمية آمن بهذا المبدأ . واذا كانت تعبيرات العنصرية في التراث اليونانى غير واضحة فهي صريحة تصل الى المبالغة قاطعة الى حد الاستفزاز مطلقة لا تقبل الاستثناء في التراث الروماني . سبق أن سسهمنا كيف أن شيشرون عندما وقف يخطب أمام ضيوفه اليونان لم يتردد في أن يعلن « نحن لسنا في حاجة لان نتعلم من الآخرين » . الكاثوليكية في بداياتها خفت من حدة المفهوم العنصرى ولكنها عقب أن تكاملت في اطار نظامى وان تجمعت في روافدها المفاهيم اليونانية والتقاليد الرومانية بل واعتبرت كنيسة روما وريثة القيصرية الرومان كان لابد وأن تهلف منطقها بمنطق العنصرية . على أن هذا المنطق في الحضارة الاوربية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يقتصر على أن يسيطر على المفاهيم السياسية في علاقة الشعب الاوربي بغيره من الشعوب بل تعدى ذلك الى العلاقة بين نفس الشعوب الاوربية . ينسب الى بعض الفلاسفة القول بأن الشعب الانجليزى وحده هو الصالح لاستخدام الحريات السياسية . التعصب العنصرى بأى من هذه المعانى كان لابد وأن يخلق عقبة ازاء المفاهيم الاسلامية . والواقع أن تدوين تاريخ الفكر السياسى الاوربي ليس الا تسجيلا لتطور المفهوم العنصرى في التقاليد والممارسة الغربية . الحضارة الكاثوليكية ورغم انها كما سبق ورأينا قامت في بدايتها على مبدأ المساواة الا انها ستظل دائما تجعل هذا المبدأ مقيدا بالحضارة الاوربية . ودون البحث عن مصادر هذه التقاليد فان الحضارة الكاثوليكية هي التي سوف تخلق لأول مرة في تاريخ الانسانية الفصل المطلق بين الشرق والغرب . البحر الابيض ظل طيلة تاريخه وحدة حضارية لا تعرف الانقسام حتى خلال التوسيم الروماني ورغم العنصرية اللاتينية حتى جاءت الكنيسة وخلال فترة العصور الوسطى فاذا بالبحر المتوسط ينقسم الى غرب كاثوليكي وشرق اسلامى . بل ان المسيحية الشرقية سوف تحتفظ بطابع يجعلها تنقل على نفسها وتنقسم عن التقاليد المسيحية الغربية . العنصرية سواء فهمت بمعنى شعب أو جنس لابد وأن تقف ضد التطور العلمى لفهم ظاهرة السلطة . من الطبيعى أن تخلق جميع هذه العناصر عقبات قوية ضد تسليل المفاهيم الاسلامية ، والواقع ان هذه المفاهيم سوف توزع مع بروز فكرة الانسانية في التراث الغربى . مما لا شك فيه أن فكرة الوحدة الانسانية قديمة في التراث الغربى ولم تكن غريبة على الفكر السياسى اليونانى . رغم ذلك

كافية أو على الأقل لها دلالتها في تحليل شخصيته . ورغم ذلك فإن العودة إلى مجموعة المصادر الوثائقية يسمح لنا ولو بشيء من المعاناة أن نصل إلى اكتشاف خصائص شخصية المعتصم .

الاسلام : « هذه الثورة واضحة كل الوضوح في التفكير الفلسفي للأشاعرة ولكنها تبدو على أوضح ما يكون من التحديد وآفاه في نقد المسلمين للمنطق اليوناني ، وقد كان هذا أمرا طبيعيا لأن عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحثية معناه التماس طريقة لإفادة العلم على وجه أقرب إلى اليقين » . والواقع أن الفكر الاسلامي في بدايته أقبل على الفكر اليوناني يحتضنه ويتلمس في زواياه نظاما جديدا للتصور قادرا على أن يؤصل أساليب البحث عن الحقيقة . ولكن سرعان ما اكتشف علماء العرب أن العالم القديم لم يكن يعرف العلم بمعناه الحقيقي وأن منطق البحث في الحضارة اليونانية غريب تماما عن المزاج العلمي أو على الأقل لا يتفق ولا يتجانس مع جوهر الحضارة الاسلامية كما صاغتها التعاليم القرآنية وكما عبدتها الاحاديث النبوية . وهكذا انتهى مفكرو الاسلام وكما يقول اقبال إلى مناقضة الفكر اليوناني بعد أن أقبلوا في بداية الامر وبعد أن تعلقوا به بل بعنف وقناعة . « انهم لم يفتنوا أول الامر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة ، وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان ، أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية . وكان لابد من اخفاقهم في هذا السبيل لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية على حين تميزت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد واغفال الواقع المحسوس . » بل وقد سبق أن رأينا في موضع آخر أن الفكر الاسلامي سرعان ما تجاوز أيضا التفاصيل المجرد للوجود السياسي كما عرفته التقاليد اليونانية وسوف نرى فيما بعد ذلك واضحا بخصوص مفهوم العدالة . على كل لو اقتصرنا على منهجية البحث فإن الامر الذي لا شك فيه أن العالم القديم لم يعرف المنهجية التجريبية محور البحث العلمي إلا في مدرسة الاسكندرية التي هي في حقيقة الامر استمرار للتراث الفرعوني . لسنا بصدد التساؤل الطبيعي : هل استقبل علماء الاسلام تلك المنهجية عن طريق التعامل مع هذه المنطقة العربية عقب غزوها ؟ الذي يعني أن نؤكد عليه هو أن تقاليد التراث الاسلامي تجعل المصدر الوحيد الخالق للمعرفة العلمية هو الاستقراء وليس الاستنباط . والاستقراء ليس بمعنى فقط المشاهدة بل والتعامل من منطلق الملاحظة والتجربة مع المحسوس . المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس وقدرة العقل على فهم ذلك المحسوس وادراجه في الاطار الفكري والمعنوي هي وحدها التي تمثل الخطوة اللازمة لامكانية تصور الحقائق . القرآن دعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به . السنة

= حقيقة الامر غير المسيحي عدم احترام حرية الرأي ولو في قسط معين . فلنذكر مصر سقراط ويجب ألا ننسى أن أعداء بركليس هاجموا في شخص صديقه بسبب حرته في الرأي وأن من خضعوا لحملات بهذا الخصوص عديدون قبل المسيحية ولنتذكر انكساجورا وبروتاجوراس وغيرهم من الاسماء المشهورة . استقبال التقاليد المسيحية جاء ليتطور في ذلك التراث ليقف عائقا أمام أي تقدم علمي . ويكفي أن نشير إلى المؤرخ الأشهر « جوسدورف » الذي رغم عنصريته الاوربية ورغم أنه في مؤلف لتاريخ العلوم الانسانية الذي يتجاوز الثمانية مجلدات لا يعترف بأية مكانة للتراث الاسلامي فهو يعلن بكلمات لها معناها : « ان الصراع بين العلم والدين هو ظاهرة خاصة بالعلم الغربي » وقبل ذلك وفي مطلع القرن التاسع عشر شعر بهذه الحقيقة الفيلسوف البريطاني الأشهر جوين ستيوارت ميل فكتب في خطاب لصديق له « اذا كان هناك علم علينا أن نخلقه ، اعتقد انه علم العلوم ، علم البحث ، علم المناهج » .

لسنا في حاجة إلى أن نقارن هذه الاوضاع الغربية بالتقاليد الاسلامية التي استقبلتها الحضارة الكاثوليكية في العصور الوسطى . فلنتذكر أولا خصائص تلك التقاليد وقبل أن تنتقل بشكل أو بآخر إلى العالم الاوربي . ماهي خصائص المنهجية العلمية للتحليل الاجتماعي في الحضارة الاسلامية ؟

( أولا ) جعل التجريب أي المعرفة بالظاهرة من خلال معرفتها ومعايشتها هو مصدر الحقيقة .

( ثانيا ) النظر إلى الظاهرة الاجتماعية على أنها ظاهرة طبيعية .

( ثالثا ) تحطيم الحواجز بين الفكر والنظم والوقائع .

( رابعا ) استخدام النموذج التاريخي منطلقا لبناء عملية التجريد الفكري .

( خامسا ) اعتبار عملية التدبر أو الحركة موضع علم مستقل .

نتابع هذه الخصائص الخمس مع مقارنة وتأكيد لموضع سلوك المالك من هذه المتغيرات .

المتبع لتاريخ الحضارة الاسلامية يلحظ بوضوح كيف أنها خالفت بل ورفضت التقاليد اليونانية المتعلقة بمنهجية التحليل . الفكر العلمي العربي يمثل ثورة عقلية على الفلسفة اليونانية في كل ميدان من ميادين الفكر . يقول اقبال في مؤلفه الأشهر عن « تجديد الفكر الديني في

المعتصم كحاكم كان يتميز بخمس ملامح أساسية :  
( أولا ) هو محدود الثقافة والعلم .

هذه المنهاجية غزت التراث الاسلامى خلال العصر العباسى الثانى . ابن رشد فى المغرب الاندلسى وابن خلدون فى شمال افريقيا وابن تيمية فى المشرق ليست سوى اسماء تمثل التسوامخ بهذا الخصوص . ايا منهم لم يقبل ان يكتشف الحقيقة الا عن طريق احتضانها تجريبيا بل وفى بعض الاحيان المشاركة فى احداثها والتفاعل مع متغيراتها . ابن خلدون سوف يصل الى القمة عندما يجعل التاريخ ميدانا للمشاهدة والملاحظة خالقا لاسلوب جديد من أساليب التحليل سوف يقدر لكارل ماركس فيما بعد أن ينتفع بدلالته . رغم ذلك فالقاعدة سوف تظل مطلقة : أحد ملامح وخصائص التراث السياسى الاسلامى . سلوك المالك فى تدبير الممالك يعلن عن ذلك بصراحة ووضوح .

الناحية الثانية وتتعلق بادراج كلا الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الطبيعية فى نطاق واحد من التصور الفكرى . هذه العلاقة غمضت على جميع من تابع الفكر السياسى القديم او تاريخ التطور الحضارى العام ، رغم أنها ويجمع على هذا علماء التحليل السياسى سوف يقدر لها ان تكون ذات دلالة حاسمة خلال القرن التاسع عشر . التقاليد الغربية ظلت حتى القرن السابع عشر اجمالا تفصل بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية . ان الظاهرة الطبيعية حقيقة قائمة ملموسة ومحسوسة أما الظاهرة الاجتماعية فهي تصور وادراك وهى بهذا المعنى تنطوى تحت رداء الفلسفة بأوسع معانيه . النظرة الى الظاهرة الاجتماعية على أنها بدورها ظاهرة طبيعية لم تعرفها الحضارة الاوروبية الا خلال القرن السابق على الثورة الفرنسية . على العكس من ذلك فان التراث الاسلامى خلق الترابط بل ولا نستطيع أن نجد عالما واحدا خالف هذه النظرة فى تحليله للظاهرة الاجتماعية او السياسية بأى معنى من معانيها . احدى التقاليد الاولى فى الفكر الاسلامى ينبع من خلق المقارنة الثابتة بين الجسد والظاهرة السياسية . سوف نرى هذه الافكار تتكرر وتنشر بل وتتميز عصب مؤلف ابن أبى الربيع . والعودة الى المدينة الفاضلة للفارابى تؤكد بوضوح هذه القناعة حيث المدينة المثالية تمثل الجسد وحيث تستخدم نفس المصطلحات العضوية فى التعبير عن أجزاء المجتمع السياسى . وهنا يبدو مرة أخرى مدى الفارق الحقيقى بين الفكر السياسى الاسلامى والفكر السياسى اليونانى : لقد تعود المؤرخون أن ينسبوا المدينة الفاضلة على أنها نقل من أفلاطون على ان هذا غير صحيح من حيث التاصيل المنهاجى . الفارابى يطبق ما يسمى بالمنهاجية البيولوجية فى التحليل السياسى بأوسع معانيها . بل ويمكن القول بأنه أول مفكر استطاع ان ينظر هذه المنهاجية . الرئيس لديه هو القلب والاعوان هم أعضاء الجسد السياسى . وهو يتابع هذه التاصيلات

النبوية مناشدة للتجربة . روح الاسلام أن هناك مصدرين للعلم وهما الطبيعة والتاريخ ، والطبيعة هى مشاهدة والتاريخ هو تجربة . حتى فى نطاق الدين فقد فاضت كتب التاريخ الاسلامى بما أسماه علماء الحضارة بالشك كبداية للمعرفة . وهى ظاهرة بدأت منذ الاعوام الاولى لابتناع الحضارة الاسلامية . يخطئ من يتصور أن الغزالي أول من بدء هذه التقاليد . النظام الذى سوف نعرض له فى هذا المؤلف على أنه عايش ابن أبى الربيع من أوائل من طبقوا هذا المبدأ على نطاق واسع حيث جعل الشك بداية لكل معرفة . لو تركنا جانبا هذه النواحي العامة وحاولنا متابعة المنهاجية الاسلامية فى نطاق التحليل العلمى بصفة عامة والتحليل الاجتماعى بصفة خاصة لوجدنا مظاهر القناعة بالمنهاجية التجريبية عديدة لا حصر لها . لقد سبق ان أشرنا الى ذلك فى كلمة عاجلة وجدير بنا فى هذا الصدد ان نذكر القارئ ببعض النماذج الساطعة بهذا الخصوص . ابن حزم فى كتابه « التقرير فى حدود المنطق » يؤصل الاطار العام للمنهاجية العلمية . ابن تيمية الذى سبق ابن خلدون يقدم لنا أكثر من مؤلف واحد . « نقد المنطق » رغم أهميته ليس الوحيد . يذكرنا السيوطى بكتابين آخرين أحدهما ضخيم بعنوان « نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان » الذى قدم لنا ملخصا له هذا المؤرخ الاسلامى السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » بل يذكرنا محمد اقبال بعبارة ينسبها الى ابن تيمية صريحة واضحة ليست فى حاجة الى تعليق . يقول ابن تيمية « ان الجزئيات المعينة القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتحققة . » بل ويصل الامر ببعض المؤرخين الى القول بان المنهاجية التجريبية استطاعت ان تونغ وتترعرع منذ الكندى أى منذ بداية العصر العباسى الاول وأنها طبقت بخصوص دراسة النفسية البشرية أو ما نسميه اليوم بعلم النفس على نطاق واسع . الدلالة واضحة وهى ان العرب طبقت هذا المنهاج أى الاستقراء لا فقط بخصوص الظواهر الطبيعية كالمطب أو الجغرافيا بل وكذلك بخصوص الظواهر الاجتماعية ونستطيع ان نضيف أنه تعدى ذلك فى مرحلة لاحقة الى المعرفة الدينية على الأقل فى بعض مستوياتها . ليس هذا موضع التطرق الى التفاصيل بهذا الخصوص ولكن الامر الذى لاشك فيه ان هذه المنهاجية امتدت الى التحليل الاجتماعى بصفة عامة والى التحليل السياسى بصفة خاصة . واذا كانت لم تستطع هذه المنهاجية ان تونغ الابتاع الكافى خلال المراحل الاولى للحضارة الاسلامية عندما كانت القواعد الدينية لاتزال تمثل عقبة ولو جزئيا ازاء التجرد من المنطلقات الغيبية الا أن الامر الذى لاشك فيه أن

- (ثانيا) هو عسكري النزعة في سلوكه وسياسته للدولة .  
(ثالثا) هو فائض العناية بالامور العملية .

المراحل الاولى لخلق التقاليد العلمية وبصفة خاصة في نطاق الثقافة السياسية . فالفكر يغذى النظم والوقائع تدفع بالملاحظة ، والنظم تفرض التساؤلات عن دلالة الخبرة . وهكذا نلاحظ كيف أن الفارابي تأثر في منهجياته بالشرعية الاسلامية وابن رشد لا يقل مقدرة كفقيه عنه كفيلسوف وابن خلدون كمفكر اجتماعي مارس القضاء بحنكة ودراية . بل ان الغزالي نفسه لم يقتصر على التحليل الفكري والفلسفي بل تعدى ذلك الى تقديم الحلول بمعنى الافتاء . كتاب « احياء علوم الدين » خير دليل على صحة هذه الملاحظة . كل هذا كان لابد وان يخلق العلاقة الوثيقة بين التجريد والتجريب وكان لابد وان يحطم الحواجز بين الناحية الفكرية والطبيعة النظامية والصفة الوقائية للوجود السياسي . في مؤلف سلوك المالك الدلالات بهذا الخصوص واضحة ليست في حاجة الى تفصيل . بل ويمكن القول باننا لانجد مفكرا في الحضارة الاسلامية تعرض للسلطة دون أن يصارعها وتصارعه يعانقها وتعاونه ، ابن سينا ، ابن رشد ، ابن تيمية ، ابن خلدون ليست سوى بعض الاسماء التي لن نجد لها مثيلا أو نموذجا مشابها في الحضارة الاوربية قبل حضارة عصر النهضة .

استخدام النموذج التاريخي يأتي فيكمل هذا الاطار الفكري لفهم طبيعة التحليل الاجتماعي . وهنا يبرز واضحا مدى الترابط بين الفكر السياسي الاسلامي والتقاليد الدينية الاسلامية منذ بداية الدعوة . ما معنى النموذج التاريخي أولا ؟ في أبسط معانيه هو اقتطاع الخبرة التاريخية وتحويلها الى حقيقة مقننة تعبر عن خصائص متميزة تقود الى دلالة محددة تصير مطلقا لتأكيد حقيقة معينة أو لتفنيد منطوق تلك الحقيقة . القرآن أيضا هو مجموعة نماذج تاريخية . فكرة الالتجاء الى النموذج التاريخي هي في حقيقة الامر استمرارية ثابتة لرفض العنصرية في نطاق التحليل الاجتماعي . ان معنى النموذج التاريخي الالتجاء الى الخبرة التي قد تكون غير قومية واستخلاص تلك الخبرة في دلالات معينة يجب ان تكون موضع الاحترام والتقدير في تحليل السلوك . أيضا بهذا الخصوص سوف نرى ان ابن ابي الربيع عندما أراد ان يقدم نماذج للمفاهيم السلوكية لم يتردد في ان يلجأ الى الخبرتين الفارسية واليونانية . على ان الواقع ان استخدام النموذج التاريخي كمنطلق للتحليل السياسي لم يستطع ان يرتفع الى القمة ليصير الاداة الاساسية في منهجية التحليل السياسي الا لدى ابن خلدون .

الناحية الاخيرة وهي التي عبرنا عنها بكلمة علم التدبير سوف نعود لها فيما بعد . ولنتذكر مؤقتا ان سلوك المالك

في كل ما يعرض له بخصوص المدينة الغاضلة . ثم يأتي ابن خلدون فيرتفع بهذه المنهجية الى القمة حيث ينقلنا الى نتائج النظرة العضوية الى الوجود السياسي في اطار متكامل من التحليل للظاهرة الحضارية . هو أولا ينطلق من مفهوم التطور بمعناه الشامل لا فقط بصدد المجتمع العربي والاسلامي بل بصدد المجتمع الانساني والبشري . ثم هو يدخل عنصر الزمان في تحديد خصائص التطور العضوي للظاهرة السياسية . مما لاشك فيه أن القرن التاسع عشر سوف يدفع بهذه العلاقة بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية حيث لن يقتصر في ان يرى في الظاهرة الطبيعية كيانا عضويا بل سوف يصل الى الحديث عن نتائج اجتماعية للظاهرة الطبيعية . أيضا بهذا الخصوص نستطيع ان نجد بعض الملامح الجزئية لدى ابن خلدون : نظرية المناخ ، الطابع القومي ، الطبيعة البدوية ، ليست سوى بعض التطبيقات ، ولكنها لم يقدر لها الاطار المتكامل الا مع دفعة الفكر السياسي والاجتماعي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

تخطيم الحواجز بين الفكر والنظم والوقائع ظاهرة أخرى بدورها لا نجد لها مظاهر واضحة في التراث الغربي الا مع القرن الثامن عشر رغم أنها أحد ملامح التراث السياسي الاسلامي . في التراث الغربي تعبير عن حقيقة الاستقلال لعلم السياسة بمعنى أنه علم كلي ينصهر في داخله كل ما له صلة بالمعرفة حول الفاعلية السلطوية سواء كان ذلك ينبع من المفاهيم والافكار أو من النظم والقواعد أو من الوقائع والممارسة . التراث الاسلامي لم يعرف ذلك ولعل أسباب ذلك منطقية : فعلم السياسة هو علم واقعي هو مرادف لعلم التدبير . هدفه هو تبيان الطريق للتعامل مع القائم والواقع . رغم ذلك فان الخصائص التي تميزت بها الحضارة الاسلامية قادت الى نفس النتيجة دون قصد . الثقافة العربية وهي التي خلقت التقاليد الاسلامية كان أساسها ولحمتها المميزة هي الطبيعة الموسوعية . فالعالم تنسع معرفته الى جميع نواحي الثقافة من طب ورياضة الى اجتماع ودين وسياسة . وهو في عرضه وتحليله لموضوعاته لا يتردد في ان ينتقل من الفقه الى الدين الى الادب بل والى الظاهرة المرضية . وهكذا فان الحواجز بين الكليات الفكرية لا وجود لها حيث النظم او قواعد السلوك تختلط بالوقائع والفكر . هذا الخلط والاتساع في مفهوم المعرفة عبر عنه ايضا في اهتمامات الفلاسفة . فالفيلسوف ليس فقط مفكرا يهتم فقط بالتجردات ولو من منطلق تجريبي بل هو ايضا طبيب وصانع . والأمثلة عديدة بهذا الخصوص لا حصر لها . هذا التزاوج الذي يمكن ان يوصف بأنه علامة على عدم التخصص كان مفيدا في



( رابعا ) هو يميل الى سماع الآخرين محب لتقبل النصيحة .

( خامسا ) هو مقلد وملتزم في الصراع بين المعتزلة وأهل السنة .

تعني من هذه الخصائص بصفة أساسية الناحية الرابعة . ولكن الواقع أن جميع هذه الملامح تتفاعل وتترابط فيما بينها لتقدم لنا شخصية لها طابعها المتميز . لا نريد أن نفصل في ملامح هذه الشخصية الا بقدر ارتباطها بموضوع هذا التحليل بمعنى اكتشاف خصائص شخص المستقبل لهذه الرسالة الخطية التي صيغت في شكل مؤلف .

المعتصم لم يكن مؤهلا للحكم ولم يكن ينتظر خلال خلافة المأمون أن يعهد اليه بالخلافة حتى أنه عندما بويع لم يعتقد في صحة البيعة الجند ورجال الجيش ونادى الكثيرون باسم العباس بن المأمون ولم يتردد المعتصم عندئذ في أن يرسل الى العباس فأحضره وحصل منه على البيعة ثم دفعه لان يخرج الى الجند ليقول : « ما هذا الحب البارد ؟ قد بايعت عمي » . والددة الخليفة المعتصم من أصل تركي ولذلك في بعض الروايات يقال بأنه لم يكن يجيد اللغة العربية على أنه مما لا شك فيه فان الخليفة المعتصم لم يكن يملك ذلك الايناع الثقافي وتلك القدرة الفكرية وذلك التبحر الفلسفي الذي تميز به سلفه العظيم والذي نستطيع أن نتلمسه واضحا من ثنايا خطابه بخصوص مسألة خلق القرآن . بل أن البعض يصل به الأمر الى حد القول بأن الوحيد في عصره الذي طرح هذه المشكلة من منطلقات فلسفية هو المأمون وفي تلك الخطابات . المعتصم لم يصل الى ذلك المستوى وخطابه المحدودة والقليلة تفصح

التراث الاوربي ابتداء من القرن التاسع الميلادي وعلى الأقل خلال القرن الثالث عشر دفرت على جميع مظاهر التحليل لكل ماله صلة بالسلطة ؟ الواقع أن هذا التناقض شكلي فاذا كانت المفاهيم أثرت في الفيلسوف البرتوس الكبير وأينعت في مفاهيم القديس توماس الاكويني الا ان النهاجية العلمية كانت بطيئة في تأثيرها وكانت في حاجة الى عدة قرون لتقدم ثمارها . يعترف بذلك أغلب علماء التاريخ العلمي للحضارة الاوربية . لقد سبق أن ذكرنا كيف ان روجريكون استقى مدركاته وتصورات النهاجية من معلمه العرب في الأندلس وهو يعلن بصراحة عن أنه تعلم ذلك عن طريق الثقافة العربية . ولكن نستمتع الى هذه الكلمات التي يكتبها المؤرخ الأشهر « بريفولت » عندما يقول : « لقد كان العلم أهم ما جاءت به الحضارة العربية على العالم الحديث ، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج . ان العبقرية التي ولدتها ثقافة العرب في اسبانيا لم تنهض في عنوانها الا بعد مضي وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة . . » ولو اقتصرنا على النهاجية العلمية في نطاق التحليل السياسي لوجدنا ايضا عناصر أخرى ثلاثة ادت الى ذلك التأخير : طبيعة الاسلام من حيث نظراته الكلية للوجود الانساني كان لابد وأن تخلق عقبة معينة تحتاج الى فترة زمنية قبل أن يستطيع التصور الاوربي أن يفصل البعد السياسي عن البعد غير السياسي من التراث الاسلامي . من جانب آخر سيطرة المفاهيم الدينية الكاثوليكية

يجعل من كلمة التدبير محورا لنفس التسمية التي يطلقها على نصائحه .

قبل ان نختم هذه الملاحظات السريعة التي ليست الا مجموعة من الانطباعات العامة التي فرضها التقديم لهذا المؤلف والتي في حاجة الى دراسات أخرى عديدة متتابعة علينا أن نذكر القارئ بحقيقتين كل منهما جديدة بالتساؤل : الاولى وترتبط بتقسيم أنواع المعرفة الانسانية . فلاسفة العرب يميزون بين اقسام ثلاثة : العمليات المرتبطة بعلاقات الفرد مع نفسه أو ذلك الذي يسمونه علم الاخلاق ثم علاقات الفرد مع أسرته ويعبرون عنه بكلمة الاقتصاديات ثم تلك المرتبطة بالجماعة ويصفونها بالاخلاق المدنية . هذا التقسيم الذي نلمسه في أكثر من موضع واحد ابتداء من الفارابي حتى ابن خلدون والذي سوف نراه أيضا لدى ابن أبي الربيع سوف ينتقل الى حضارة عصر النهضة حيث تلتف كلمة الاخلاق المدنية وتستخدم كلمة السياسة . رفع كلمة الاخلاق يصير طبيعيا بعد مكيا فيلزي وقد تمزقت العلاقة بين القيم الخلقية والدينية من جانب والقيم السياسية من جانب آخر . الحقيقة الثانية وهي المتعلقة ببعد الفترة الزمنية بين استقبال التراث الاسلامي كمنهاجية للتحليل الاجتماعي والسياسي وايناع ذلك التراث حيث تحكم في خلق الاطار الفكري للتعامل مع الظاهرة الاجتماعية . قد يبدو لأول وهلة أن هناك تناقضا بهذا الخصوص : ألم نقل بأن المفاهيم السياسية الاسلامية غزت



بوضوح عن صحة هذه الدلالة . الخليفة المعتصم رغم ذلك اتصف بالنزعة العسكرية  
التي برزت واضحة في جميع تعاملاته بما تفرضه تلك النزعة بصفة خاصة من  
الواقعية في التعامل مع المشاكل . لقد كان عمليا واستطاع أن يمد رقعة الامبراطورية بل  
وأن يتلاعب بالصراع الذي كان سائدا بين الفرس والعرب من خلال ادخال العنصر  
التركي وتقويته وتشجيعه . هذه الواقعية في التعامل كأحد خصائص شخصيته  
برزت واضحة عندما أمر ببناء عاصمة له وصف لنا الأثير أسبابها على لسانه بقوله :  
«ريد أن أكون فوقهم أي جنده وجيشه فان رابني منهم شيء أتيتهم في البر والماء  
حتى أتى عليهم . . » ولعل هذا يفسر نجاح الخليفة المعتصم في ادارة بلاده رغم أن  
التحليل كان قد بدأ ينشب أظفاره في عظام الامبراطورية المتسعة الأرجاء . جيوشه  
عديدة مستعدة للقتال في أي لحظة وهو على استعداد للتحدى . لم يقبل أن يستسلم  
إزاء أية صعوبة حتى انه عندما كتب اليه امبراطور الروم لم يتردد في أن يجيب عليه  
بقوله : « قد قرأت كتابك وفهمت خطابك والجواب ما ترى لا ما تسمع وسيعلم  
الكفار لمن عقبى الدار » .

شخصيته متناقضة رغم ذلك تجمع بين خصائص متنافرة . فهو ذو حزم وعزم  
حتى أنه لم يتردد في قتل أقرب المقربين منه اذا ما شك في اخلاصه وهذا ما حدث  
بالفعل بالنسبة لأكثر قواده وفي أكثر من نموذج واحد . بعض خطبائه تفصح عن أنه  
كان يعرف كيف ينتظر اللحظة المناسبة . الخطاب الذي كتب الى ملوك الافاق من  
المسلمين باسم الخليفة المعتصم عقب القبض على « بابك الخرمي » والذي يكاد يفسر  
به سياسته بهذا الخصوص يعبر بوضوح عن قدرته على تفسير المواقف من جانب  
وعن بناء سياسة بعيدة المدى من جانب آخر . يقول الكاتب في بعض فقرات ذلك  
الخطاب محيلا الى الدخلاء في المجتمع الاسلامي بوصفهم انهم « هؤلاء الكفرة الذين  
يفزروهم المسمون فيستعلون عليهم ، ويضعون أيديهم حيث شاءوا منهم . . » ثم  
يستطرد بخصوص « بابك » فيضيف : « فاما اللعين بابك وكفرته فانهم كانوا يفزون  
أكثر مما يفزون ، وينالون أكثر مما ينال منهم . . ولم يخافوا عاقبة تدركهم ، ولادائرة  
تدور عليهم ، وكان مماوطأ ذلك ومكنه لهم ، أنهم قوم ابتدءوا أمرهم على حال تشاغل  
السلطان . وتتابع من الفتن . . » ثم يستطرد محرر هذا الخطاب عقب ذلك في عبارة  
لا بد وان تطرح العديد من علامات الاستفهامات : « ولم يزل أمير المؤمنين قبل أن  
تفنى اليه الخلافة ، ماداعنقه ، موجهها همته الى أن يوليه الله أمر هؤلاء الكفرة ،  
ويجعله المقارع لهم عن دينه ، والمناجز لهم عن حقه ، فلم يكن يألوا في ذلك حرصا

ولكن أيضا كدلالة على التوسط في الفضائل السلوكية وعدم  
المبالغة أو التطرف في الممارسات الاخلاقية وبحيث تصير  
هذه القيم تعبيرا عن الاستمرارية الثابتة لمفهوم الوظيفة  
الحضارية التي بدورها أي تلك الوظيفة الحضارية تصير  
امتدادا لمبدأ نشر الدعوة الذي هو جوهر وطبيعة الدولة  
العالمية ، ونظام للقيم في الدولة القومية حيث تتوقع  
الوظيفة والمثالية حول العنصر القومي منه وبه تستمد  
أطرافها الفكرية ومن ثم يجعل من مبدأ الحرية بمعنى  
الاستقلالية ورفض التبعية محور ذلك التعامل المثالي  
للوجود والحركة السياسية ؟

التي كانت لابد وأن تقف بدورها عقبة حتى يقدر الحضارة  
عصر النهضة أن تستبعد الدين كليا من الوجود السياسي  
ثم قبل كل شيء آخر كان لابد أن ترتفع التقاليد الاوربية  
الى مستوى الاهتمام بالسياسة كعلم لتستطيع أن تحقق  
الاستقبال الكلي للتراث الاسلامي . حدث هذا منذ بداية  
العصور الوسطى ولكنه اكتمل مع الدولة القومية . رغم  
ذلك فان طبيعة الدولة القومية كان لابد وان تقود الى  
رفض جوهر نظام القيم السياسية الاسلامية . كيف التوفيق  
بين نظام للقيم أساسه فكرة العدالة كاستمرارية ثابتة  
لمفهوم الوظيفة الحضارية لا فقط بمعنى اعطاء كل ذي حقه

وطلبا واحتياالا ، فكان أمير المؤمنين - رضى الله عنه - يأبى ذلك لضنه به ، وصيائته بقربه ، مع الامر الذى أعده الله له وآثره به ، ورأى أن شيئاً لا يفتى بقوام الدين وصلاح الامر . فلما أقضى الله الى أمير المؤمنين بخلافته ، وأطلق الامر فى يده ، لم يكن شئ أحب اليه ، ولا أخذ بقلبه ، من المعالجة للكافر وكفرته . . . » ثم يعود فى موقع لاحق فيضيف « فأعد من أمواله أخطرها ، ومن قواد جيشه أعلمهم بالحرب والهضم بالمعصيات ومن أوليئه وابساء دعوته ودعوه ابائه احسنهم طاعه واشدهم بذايه وابسرهم عده ثم بيع الأموال بالأموال ، والرجال بالرجال ، من حاصه موايه وعدد غلمانة . فيما دبوا وسبوا - اى هؤلاء الكفرة - ودرهوا الموت . صاروا لا ينراون الا فى رعووس الجبائن . . . وحيث لا تنالهم الحيل . . . واستدرجهم . . . بجمعهم وحصرهم لئلا يبعث منهم بغيه . ولا ترجى لهم عافية ولا يكون الدين الا لله . . . » ورغم ذلك ورغم ما عد نصيح عنه هذه الرسالة من شخصيه فاهره فان المعتصم كان يمثل الحائم المتغلب الذى يقبل بسهولة الصبح ويحب ان يستمع الى التملق . ولنتذكر فسه « تميم بن جميل » وعفو المعتصم عنه . ورغم ان تميم خرج على خلافه المعتصم الامر الذى جعل الخليفة العباسى يرسل له جيشا يهزمه ويحمله اليه موثق اليدين وقد استغفر راي المعتصم على ان يعاقبه بالموت ، فان تميم عندما ألقى أمامه بمجموعة من العبارات وبعض آيات من الشعر تدور حول عظمة الخليفة وقدره أمير المؤمنين على العفو لم يتردد المعتصم فى ان يتبسم ويقول « كاد والله يا تميم أن يسبق السيف العزل ، اذهب فقد غفرت لك الصبوة ووهبتك للصبية . . . » . واذا كان العفو هو احدى شيم الأقوياء فى بعض الاحيان فانه فى هذا الموقف تعبير عن عدم بعد نظر الخليفة المعتصم فانه لم يقتصر على فك قيوده وان يخلع عليه بل وعقد له شاطئ الفرات . كذلك فان المعتصم وهذا بعيد منطقيا مع الصفه السابقة ، عصبى سريع الانفعال . قصة شربه بيده لاحمد بن حنبل أوردها جميع مؤرخى خلافته . ولعل هذا يفسر احترامه للرأى العام فقد كان يهابه ويعرف أهمية احترامه وكيف يجب أن يكون تعامله معه بحذر وفطنة . هو بهذا الخصوص يكاد يعكس نوعا من العدالة الباطنة التى لم نجدها لدى كثير من سابقيه وقد برز ذلك واضحا فى أزمة الإمام أحمد بن حنبل بخصوص مسألة خلق القرآن (١) .

europaea, 1956, p. 107; DE VILLARD, Lo studio dell' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo, 1944, p. 25; 25; WOLFF, The Awakening of Europe, 1968, p. 129.

(١) انظر حول محنة أحمد بن حنبل :

محمد ابو زهرة ، ابن حنبل ، حياته وعصره ، د . ت . ، ص ٤٣ وما بعدها ، ١٤٥ وما بعدها ، باتون ، أحمد بن حنبل والمحنة ، ترجمة عبد العزيز عبد الحق ، محمود محمود ، ١٩٥٨ ، ص ٩١ وما بعدها ، أحمد عبد الجواد الدولى ، أحمد بن حنبل ، ١٩٦١ ، ص ١٢٥ وما بعدها ، عبد الحليم الجندى ، أحمد ابن حنبل ، ١٩٧٧ ، ص ٣٢١ وما بعدها ، عبد العزيز سيد الامل ، شيخ الامة أحمد بن حنبل ، ١٩٧٢ ، ص ٢٣١ وما بعدها .

انظر فى تدعيم ما أوردهنا ورغم أن المصادر الكاملة

لا يسمح المكان بطرحها تفصيلا الدراسات التالية : ULMANN, Medieval political thought, 1975, p. 186; GILSON, La philosophie au moyen age, 1952, p. 344; GAUTHIER, Introduction à l'étude de la philosophie Musulmane; l'esprit arabe et l'esprit sémitique, la philosophie grecque et la religion musulmane, 1923, p. 112; PINES, Beiträge zur Islamischen Atomenthe, 1936, p. 29; WATT, The influence of Islam on Medieval Europe, 1972, p. 102 — 105; POGGI, Un classico della spiritualità musulmana, 1967, p. 53; MALVEZZI, L'Islamismo e la culture

جميع خصائص شخصية المعتصم تدعو إلى الاعتقاد بأنه من ذلك الطراز الذي هو في حاجة إلى طلب النصيح والإرشاد . أمه أصلها تركي ، لم يعد للحكم ، ثقافته محدودة بخصوص المجتمع الذي يمارس قيادته ، ولكنه أيضا حازم وشجاع بعيد النظر يسعى إلى تأسيس إمبراطورية واسعة الأرجاء متجانسة العناصر ، يعد نفسه لذلك في صمت وهدوء منذ فترة سابقة على توليه الخلافة ، هو يعرف حدوده ولكنه أيضا يعرف إمكانياته ، ومن ثم فهو يملك تلك القوة التي تؤهله لأن يطلب من الآخرين الحكمة السياسية .

النماذج التي يسوقها لنا المؤرخون (١) بهذا الخصوص عديدة تعكس قدرة المعتصم على التواضع وسماع الرأي الآخر . يروي لنا الكامل قصة أسحاق ابن إبراهيم المصعبي والتي خلاصتها أن المعتصم اختلق موقفا يسمح له بالخلو والانفراد مع أسحاق ليسأله أمرا يشغل باله ويدور حول أن المعتصم يقارن بين حاله وحال المأمون وكيف أن المأمون نجح في تعامله مع أعوانه أما هو - أي المعتصم - فلم ينتهي إلا بالفشل . ويخبرنا ابن الأثير (٢) على لسان أسحاق أجابته « قلت له : يا أسحاق - اجيب على إيمان من غضبك ؟ قال : نعم . قلت له : يا أمير المؤمنين ، نظر أخوك إلى الأصول فاستعملها ، فأنجب ، واستعمل أمير المؤمنين فروعاً ، فلم تنجب - فلا أصول لها . فقال : يا أسحاق لمقاساة ما مربي طول هذه المدة أيسر على من هذا الجواب » . أما عن الطبري فيروي لنا واقعة أخرى تعكس لا فقط استعداد المعتصم لسماع الرأي الآخر بل كذلك تواضعه في ممارسة ذلك السلوك . يخبرنا المؤرخ العربي بقصة أحد ندماء المعتصم الذي كان يشغل وقته ويخدمه قبل أن يصير إلى الخلافة وكيف أن هذا النديم الملقب « الهفتي » قال للخليفة المعتصم : « اتحسب أنك قد أفلحت الآن ؟ إنما لك من الخلافة الاسم ، والله ما يجاوز أمرك أذنك » فما كان من الخليفة المعتصم إلا أن راح يناقش ويستمع ويتدبر : لماذا ليس له من الخلافة إلا الاسم ؟ وأعقب ذلك مجموعة من القرارات انتهت باستبعاد وزيره الفضل بن مروان من السلطة (٣) .

ولعله مما قد يدعو لتأكيد هذه الملاحظات حقيقة أخرى تقودنا إلى الإطار العام الذي تميزت به النظم السياسية والإدارية خلال الحكم العباسي . يخبرنا المؤرخون بهذا الخصوص أن المعتصم حافظ على التقاليد السائدة قبل توليه الحكم وعلى أنه لم يبتدع جديدا في الإدارة لم يعرفه المأمون والرشيد بل عاش وعاشت الخلافة العباسية فترة حكمه بالأساس الذي وضعه بصفة خاصة المنصور للدولة . بغض

( هـ ) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ٤٨ ، الجزء العاشر ، ص ٢٨١ وما بعدها .  
( و ) الحنبلي ، شدات الذهب في أخب ذهب ، ١٣٥ هـ ، الجزء الثاني ص ٦٢ وما بعدها .  
( ز ) يعقوبي ، تاريخ يعقوبي ، ١٩٦٠ ، الثاني ، ص ٧١ وما بعدها .  
انظر كذلك ملاحظات :  
Jean Sauvaget's introduction to the of the Muslim East, 1965, p. 22.

(٢) م. س. د. ، ص ٥٣ ، ص ٥٢٧ .  
(٣) م. س. د. ، جزء تاسع ، ص ١٩ .

(١) أهم المصادر المباشرة لوقائع تاريخ الخليفة المعتصم يجدها القارئ في :  
( أ ) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، بيروت ١٩٦٥ ، المجلد السادس ، ص ٢٩ وما بعدها .  
( ب ) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، الجزء الثامن ، ص ٦٦٧ وما بعدها ، الجزء التاسع ، ص ١١ وما بعدها .  
( ج ) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، جزء ثالث ، م. س. د. ، ص ١٨٠ وما بعدها .  
( د ) أحمد أمين ، ظهري الإسلام ، جزء أول ، ١٩٤٥ ، ص ١٤ وما بعدها .

النظر عما يمكن أن يعاب على هذه السياسة إلا أنها تفرض هذا التساؤل : اليس  
هذه الاستمرارية مدعاة لتأكيد رغبة الخليفة المعتصم في أن يعرف حقيقة الاوضاع  
التي كانت قائمة قبل توليه السبلة والمرتبطة بالممارسات السياسية والادارية ؟ ومن  
أجدر من ذلك سوى أحد حكماء عصره ، وهو - أى الخليفة - ليس على المام كاف  
بتلك الممارسات ؟ كذلك فعلى ان نضيف بان هذا التعلق بالماضى انما يعكس شخصية  
محافظة تميل بطبعها - وهو أحد خصائص السلوك التوفيقى (١) - الى النصيحة  
وسماع النصيحة .

لن يكتمل هذا الإطار النفسى لخصائص شخص المستقبل لكتاب ابن ابي الربيع  
إلا اذا انتقلنا لدراسة حقيقة الاطار الاجتماعى الذى عاش في واقعه الخليفة المعتصم .

## الإطار الاجتماعى والسياسى للمجتمع الإسلامى خلال فترة حكم المعتصم

٣٦

الإطار الاجتماعى الذى حدد العلاقة الاتصالية بين الخليفة المعتصم وشيخاب الدين  
ابن ابي الربيع هو وجده الذى يفسر حقيقة العلاقة الفكرية بين كاتب سلوك المالك  
والواقع السياسى الذى ميز الدولة الإسلامية خلال النصف الاول من القرن الثالث  
الهجرى . ما هى خصائص المجتمع السياسى الإسلامى خلال تلك الفترة ؟ سبق  
أن تعرضنا لهذا الاستفهام بطريقة موجزة ونحن نتناول عصر المأمون . ولكن الواقع  
ان فهم كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك وتحديد فترته التاريخية وانتمائه الفكرى  
لن يتم إلا اذا عدنا الى ذلك الواقع السياسى والاجتماعى نكتشف خصائصه ونحدد  
ملامحه لنخلق التقارب والمقارنة بين ذلك الواقع وذلك الإطار الذى تحكم في شخص  
وذهن الكاتب والنص موضع التحليل (٢) .

ما هى خصائص المجتمع الإسلامى خلال تلك الفترة ؟ نستطيع أن نجعل الى  
خمسة متغيرات أساسية . حقيقة العالم الذى ينتمى اليه كلا الخليفة المعتصم وشهاب  
الدين بن ابي الربيع والذى جاء الكتاب تعبيراً عنه وترديداً للملحمة .

( أولاً ) نحن في عصر الدولة الامبراطورية .

( ثانياً ) وهى دولة امبراطورية تقوم على مفهوم التقدم العمرانى بأوسع معانيه  
بما يفرضه ذلك من استقرار سياسى وحياة مدنية منظمة .

( ثالثاً ) كذلك فان هذا التقدم الامبراطورى وهذا الاستقرار المدنى لم يمنع من  
سطوة الصراع السياسى بل وشجع عليه . على أن الصراع السياسى يأخذ الصورة

(٢) انظر ايضا احمد امين ، صحنى - الاسلام ،

م. س. ذ. ، جزء ثانى ، ص ٢٩١ وما بعدها .

(١) انظر في كليات وخصائص المفهوم حامد ربيع ، مقدمة

في العلوم السلوكية ، م. س. ذ. ، ص ١٤٦ وما بعدها .

الجماعية ولا يعكس النموذج الفردي أو العقوى التقليدي الذي عرفه المجتمع الإسلامي حتى نهاية العصر الأموي (١) .

( رابعا ) كذلك فإن هذه الدولة الامبراطورية بتقدمها واستقرارها أضحت تعبر عن تحلل اخلاقي حيث مفهوم العصبية قد أصابه نوع من الارهاق ومبدأ الرفاهية والتمتع بلذات الحياة قد ارتفع ليصير قاموسا للسلوك الفردي بما يعنيه ذلك من الاهتمام بأسباب وأنواع الملذات الدنيوية .

( خامسا ) وهو عصر انفتاح فكري ولو نسبي . رغم ان الحديث عن مشكلة خالق القرآن قد يقود الى القناعة بعكس ذلك إلا أن التحليل العمقى للوقائع المرتبطة بذلك لابد أن يقود الى التسليم بأننا نعيش عصر الحوار العقائدي والنضج الفكري (٢) .

فلنتابع هذه العناصر المختلفة مع مقارنة بين ما يعنيه كل من هذه المتغيرات في تحليل المرحلة التي نحن بصدد استيعاب حقيقتها التاريخية كإطار فكري لمفاهيم ابن أبي الربيع وما يفرضه الانتقال الى فترة عصر المستعصم لضاهاة الدلالة بقصد استبعاد وجهة النظر الأخرى التي سبق وطرحنا متغيرات الدفاع عنها .

( ١ ) نماذج الدولة كما عرفتھا المجتمعات القديمة متعددة ، وكل منها يملك إطاره المتميز . فهناك أولا المدينة - الدولة حيث الرقعة محدودة والمجتمع من حيث عناصره متجانس والكيان السياسي من حيث علاقاته مترابط بفضل ظاهرة الاتصال المباشر . انه الاسرة السياسية وقد اتسعت من حيث الكم والكيف فاذا بها أكثر من قبيلة ولكنها دائما تعكس مفهوم الترابط العائلي والأبوة النظامية (٣) . المجتمع الإسلامي عرف هذا النموذج فترة حكم الرسول للمدينة وهو نموذج من جانب آخر ساد جميع المجتمعات القديمة بلا استثناء ولو في فترة معينة . فلاسفة اليونان لم يستطيعوا رغم تألقهم الفكري أن يتخطوا هذا الواقع بخصائصه ومتغيراته . ثم نموذج الدولة - الشعب وهو الذي سوف يعبر عنه في القرن الثامن عشر بكلمة الدولة القومية الا أنه بدوره عرف في بعض التطبيقات القديمة كالدولة الفرعونية بل وفي بعض مراحل تطور المجتمع الصيني . في هذا النموذج تتسع المدينة فاذا بها اقليم واسع الأرجاء وبحيث يمكن القول بأن الدولة - الشعب ليست إلا تعبيراً ولو نسبي عن مفهوم الدولة - المدينة . شعب واحد لا يعرف الدخلاء أيضا متجانس ومتماسك من الناحية العرقية يتميز أساسا بمفهوم الانطواء على الذات . ثم يأتي مفهوم الدولة الامبراطورية حيث شعب واحد يسعى من منطلق مبدأ السيادة والتفوق للتحكم في الآخرين ولاستخدام ثروات الآخرين لصالحه بحيث يمكن القول بأن الدولة الامبراطورية ليست إلا التعبير الواضح عن المفهوم الأمبريالي وقد جعلت الدولة أساس تطبيقه فيضانها الإقليمي على ما يحيط بها (٤) . بهذا المعنى جميع النماذج التاريخية الكبرى القديمة دون استثنائين سوف نعود لهما هي تطبيقات واضحة لهذا المفهوم . دولة الاسكندر المقدوني ، الدولة الفارسية في أغلب مراحلها ، دولة الفراعنة في بعض مراحلها ،

(١) انظر كذلك المصادر التي أوردها زهدى جاد الله ، المعتزلة ، ١٩٧٤ ، ص ١٧٠ وما بعدها .  
(٢) انظر التفاصيل في حامد ربيع ، نظرية القيم ، م. ن. د. ، ص ٣١٧ وما بعدها .

(٣) قارن من منطلقات أخرى :  
DEMARIA, Lo Stato Sociale moderno, 1962, p. 152.

(٤) قارن رغم ذلك :  
LAOUST, Les schismes dans l'Islam, 1977, p. 107.

الامبراطورية الرومانية في جميع مراحلها ، بل يمكن أن نعيد الى نفس هذا التطبيق ولو بشيء من التوسع في المفهوم كذلك الدولة الإسلامية حتى نهاية العصر الأموي . في هذا التصور للنموذج السياسي نستطيع أن نلمس عنصرين أساسيين كل منهما يكمل الآخر : هناك شعب متميز له حق القيادة ان لم يكن السيادة ، وهناك اطار سياسي لا يقتصر على ذلك الشعب بل يضم شعوبا أخرى تخدم هذا الشعب وتقدم اليه ثرواتها (١) . من الممكن أن يثار بعض التشكيك بخصوص الدولة الأموية وبصفة خاصة دولة الخلفاء الراشدين كتطبيق لهذا النموذج ، ولكن يجب أن نترك جانبا ما يجب أن يكون وأن نحلل الواقع بلغته . الدولة الأموية لم تكن سوى تعبير واضح عن سادة العنصر العربي على جميع الشعوب الأخرى التي اقبلت تدخل طواعية أو اكراها في حظيرة الاسلام . وعلى الأقل لا يستطيع أي محلل محايد في أن يشكك في أن القيادة في الدولة الإسلامية كانت للعنصر العربي رغم مفهوم الدعوة العالمية ومبدأ المساواة بين الشعوب .

الدولة العالمية تبرز فقط مع فترة الخلفاء العباسيين ورغم أن مفهوم العالمية هم في طسعة الدعوة الإسلامية إلا أن الواقع لم يتجاوز مع ذلك المفهوم في توافقه منتظم وفي انسجام كل الامم مع الدعوة العباسية حيث دخل الفرس في اطار الادارة الحاكمة فاذا بهم تدرجوا نصيب من العنصر القاطن على دفة الادارة السياسية (٢) . الدولة العالمية تعني أنه في نطاق اطار نظام معين مجموعة من الشعوب تندرج وتتفاعل في تناسق حقيقي حيث تلتصق وظلقة تتعدى المكان والزمان والاختلاف بل والتمسك العنصر (٣) . الدولة العالمية تصير رمزا له حدة الشعوب وتعبيرا عن ارتفاع الطبقة الحضارية لتصل ارادة متماسكة حولها تقبل وتسعى جميع الاحناس فاذا بعاصمة تلك الدولة هم عاصمة العالم واذا بارادتها هي التعبير عن السلام الشري . نموذجان عاقتهما الحضارات القديمة بهذا المعنى : النموذج الروماني عقب ق. ان « كاكلا » عام ٢١٢ بعد الميلاد والذي بموجبه منحت الرعوية الرومانية لجميع أبناء الامبراطورية (٤) والثاني في تاريخ الحضارة الإسلامية وبصفة خاصة خلال الفترة الممتدة من حكم هارون الرشيد الى حكم الخليفة المعتصم . بل ونستطيع القول دون مبالغة بأن هذا النموذج لم يصل الى قمته حقيقة الا في عصر المعتصم . فالشعوب التي تتحرك في القيادة السياسية وكما سوف نرى تفصيلا هي ليست فقط العرب والفرس بل وكذلك الأتراك ، وهم جميعا علم قدم المساواة . الجاحظ يعقد بهذا الخصوص مقارنة يحدثنا فيها عن كيف ان كلا من هذه الشعوب له مزاياه الأمر الذي يعني أنها جميعا على قدم المساواة . علاقات بيزنطة ببغداد تؤكد وتدعم السيادة الإسلامية على العالم المتمدين (٥) .

الدولة العالمية كما يمكن أن تفهم في نطاق النموذج الاسلامي والتطبيق العربي خلال فترة حكم المعتصم تتميز بمتغيرات معينة :

(١) شكري فيصل ، المجتمعات الإسلامية في القرن الاول ، ١٩٦٦ ، ص ٤٠١ وما بعدها .

(٢) جدير بالمقارنة تطور الوضع السياسي بهذا الخصوص في أرض الاندلس . انظر بصفة عامة احمد مختار العيادي ، الاسلام في أرض الاندلس ، في عالم الفكر ، ١٩٧٩ ، ٢ ، ص ٣٦٦ وما بعدها .

(٣) انظر المصادر أوردها : BOZEMAN, Politics and culture in National history, 1960, p. 173; BIONDI, Il diritto romano, 1957, p. 640.

(٤) رسالة الجاحظ جديرة بالتحليل . انظر ماورده عنها احمد أمين ، ظهر الاسلام ، جزء اول ، ١٩٤٥ ، ص ١٤ وما بعدها .

(أولاً) هناك شعب قائم وهو الشعب العربي . لا يجب أن تفهم القيادة بمعنى الممارسة ولكن بمعنى المثاليات المعنوية والوظيفة الحضارية (١) . المعتصم هو آخر خليفة عباسي يعكس هذا المفهوم ورغم استعانتة بالعناصر التركية التي سوف تكون المعول الأخير في تحطيم هذه الدولة العالمية .

(ثانياً) هناك تجمعات شعوبية تملك جميعها وضفاً متماثلاً من حيث الوظائف السياسية رغم أن كلا من هذه الشعوب سوف يسعى في لحظة معينة للاستئثار بالسيادة الحقيقية . لا تزال علاقة التوازن بين الشعوب في فترة حكم المعتصم قائمة رغم أنها في الواقع قد بدأت تترنح وأن هذا التوازن سوف يختفي عقب موت المعتصم ومنذ استطاع الأتراك أن يتحكموا في الخليفة فاذا بهم يختاروا من يريدون ويقتلون أيضاً من يريدون من الخلفاء (٢) . ولعل آخر نموذج لذلك الواقع نستطيع أن نحده في شخص الخليفة المقتدر الذي اختاره الأتراك وهو لا يزال قلام والذي وصفه المسعودي بقوله : « أفضت الخلافة إليه وهو صغير غير ترف ، لم يعان الأمور ولا وقف على أحوال الملك ، فكان الأمراء والوزراء والكتاب يدبرون الأمور ليس له في ذلك حل ولا عقد ، ولا يوصف بتدبير ولا سياسة ، وغلب على الأمر النساء والخدم وغيرهم ، فلذهب ما كان في خزائن الخلافة من الأموال والعدد بسوء التدبير الواقع في المملكة فأداه ذلك إلى سفك دمه ، واضطرت الأمور بعده ، وزال كثير من رسوم الخلافة . . . وكانت في أيامه أمور لم تكن مثلها في الإسلام منها : أنه ولم الخلافة ولم بل أحد قبله من الخلفاء وملوك الإسلام في مثل سنة ، لأن الأمر أفضى إليه وله ثلاث عشرة سنة وشهران وثلاثة أيام . . . ومنها غلبة النساء على الملك والتدبير ، حتى أن جارية لأمه تعرف بشمل القهرمات كانت تجلس للنظر في مظالم الخاصة والعامة ، ويحضرها الوزير والكتاب والقضاة وأهل العلم » . الخليفة المستعصم هو نهاية هذا التطور وقمة التحلل الذي سوف ينتهي بمقتله وتصفيته من حيث الواقع كل ما له صلة بالعصر العباسي (٣) .

(ثالثاً) الدولة العالمية يسيطر عليها مبدأ التسامح بحيث أن محور التعامل بين الشعوب ليس سيادة شعب على آخر ولكنه تضافر تلك المجموعة من الشعوب نحو هدف أعلى ووظيفة حضارية . الدولة العالمية في الواقع تملك قوتها وضعفها : مبدأ التسامح هو انعكاس لذلك الواقع حيث أنه يمكن جميع الشعوب المتكاثفة والمتعاونة في بناء الدولة من أن يقف كل منها موقف المساواة مع الشعوب الأخرى ولكن حيث أن حقيقة العملية السياسية هي عملية تطويع للارادات بحيث أنه في الامد البعيد لابد وأن إرادة تتحكم في الإرادة الأخرى أو على الأقل تشل الإرادة الأخرى فان مبدأ التسامح لابد وأن ينتهي بالدولة العالمية إلى الانهيار . لا يمنع من ذلك الانهيار إلا توفر أمرين : شخصيات قيادية قادرة على خلق التوازن ، ثم مؤسسات ثابتة تسمح باستمرار العلاقات المتوازنة رغم تغير الأحداث والوقائع . المعتصم قدم العنصر

(٢) انظر التفاصيل في حامد ربيع ، الوظيفة الحضارية للعروبة الإسلامية ، في الموقف العربي ، سبتمبر ١٩٧٩ ، ص ٣١ وما بعدها .

(٣) انظر تفاصيل وشواهد عديدة في احمد امين ، ظهر الاسلام ، م.س.ذ . ، جزء أول ، ص ٥ وما بعدها .

(١) انظر حول وحدة النظام القانوني والسياسي في فترة العصور الوسطى والتغير الديني بهذا الخصوص : CALASSO, Medioevo del diritto, 1954, p. 469.

كذلك يستطيع الباحث أن يجد المصادر في نفس المرجع ص ٥٠٢ .



الاول ولكن الدولة الاسلامية لم تستطع أن تقدم العنصر الثاني فكان لابد من الانهيار (١) . ولكن هذه الحقيقة لم تكن بعد قد لمستها الشعوب العربية خلال فترة حكم المعتصم . لا يزال مبدأ التسامح يقدم البريق ولا تزال الشخصية القوية تسمح بجعل خيوط الادارة السياسية مترابطة متكاثفة ولو نسبيا (٢) .

( رابعا ) ثم تأتي عقب ذلك مجموعة أخرى من العناصر التي تكمل ذلك المفهوم العام للدولة العالمية . الرفاهية في الحياه اليومية حيث سعة الرزق والطمأنينة والاستقرار تخلق ذلك الايناع الاقتصادي الذي هو خير تعبیر عن مفهوم التسامح في نطاقه المادى (٣) . الفتح وتوسيع الارزاء لن يصير جهادا بمعناه التقليدى أساسه نشر الدعوة ولكنه ممارسة عضوية لابرار قوة الاداة الحاكمة وللتعبير عن ايناع الارادة المسيطرة ولتأكيد هيبة حاكم الدولة العالمية . في خلال هذه الفترة سوف نجد كتابات تقارن الاسلام بالنصرانية واليهودية بل وتقدم مزايا لهاتين الديانتين الاخيرتين على الاسلام ، ظاهرة لم نعرفها من قبل ومهما قيل عن مبدأ الحرية المعنوية فانها لا يمكن الا أن تفرض علينا التساؤلات في عصر ظهرت فيه مشكلة خلق القرآن وعذب فيه أمثال أحمد بن حنبل بدعوى التمسك ببقاء الدين الاسلامى (٤) . العاصمة هي وحدها الادارة الحاكمة ولكن الطبقة الحاكمة لا تستطيع أن تحكم بقوتها الذاتية فضلا عن أن اتصال العاصمة بما هو خارج العاصمة يكاد يكون محدود الفاعلية .

الدولة العالمية هي المحور الحقيقي لاطار فكر ابن أبى الربيع وهو ما سوف نراه تفصيلا ولكن الامر الذى لا شك فيه أن دولة المستعصم لم تكن تعبيرا عن مثل هذه الدولة العالمية (٥) . أين دولة التفكك والتجزئة العربية خلال غزو هولاكو من ذلك النموذج الوحيد في تاريخ الانسانية القديمة ؟

( ب ) الناحية الثانية التي تميز عصر المعتصم والتي تقود الى كثير من علامات الاستفهام والتساؤل فيما يتعلق بعلاقات الترابط الفكرى بين ذلك الواقع وذلك الاطار الذى قدمه شهاب الدين بن أبى الربيع في كتابه تدور حول التقدم العمرانى . وتزداد الدلالة لتأكيد أسباب رفضنا التسليم بأن سلوك المالك يعود الى فترة حكم المستعصم هذه الناحية أى التقدم العمرانى بما تفرضه من نتائج وتقدم له من

يا أمير المؤمنين نظر أخوك الى الأصول فاستعملها فانجبت فروعا ، واستعمل أمير المؤمنين فروعا لم تنجب ، اذ لا أصول لها ! قال يا اسحاق : لقاسة ما مربى في طول هذه المدة اسهل على من هذا الجواب .

انظر نفس الواقعة يرويه ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، م.س.ذ. ، جزء سادس ، ص ٥٢٧ .

(٣) انظر شوقى خليف ، العصر العباسى الثانى ، ١٩٧٧ ، ص ٦٧ وما بعدها .

(٤) انظر تفاصيل عديدة جديرة بالدراسة التحليلية والتوثيقية في أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، جزء رابع ، م.س.ذ. ، ص ١٣ وما بعدها . قارن أيضا نفس المرجع ، جزء اول ، ص ١٤ وما بعدها .

(٥) قارن ما أورده بروكلمان ، تاريخ الشعوب الاسلامية ، م.س.ذ. ، ص ٣٩٠ .

(١) أورده احمد أمين ، م.س.ذ. ، ص ٢١ - ٣٠ .  
(٢) يحدثنا الطبرى فيقول : « دعا المعتصم أبا الحسين اسحاق بن ابراهيم وبعد حديث طويل قال المعتصم : يا اسحاق ، في قلبى شيء أنا مفكر فيه منذ مدة طويلة . قال اسحاق : قل يا سيدى فانا عندك وابن عندك . قال المعتصم : نظرت الى أرض المأمون وقد اصطنع أربعة انجبوا واصطنعت أنا أربعة لم يفلح أحد منهم ! قال اسحاق : ومن الذى اصطنعهم أخوك ؟ قال : طاهر بن الحسين ، فقد رأيت وسمعت ، وعبد الله بن طاهر ، فهو الرجل الذى لم ير مثله ، وأنت فانت والله الذى لا يعناض السلطان منك أبدا ، وأخوك محمد بن ابراهيم ، وأين مثل محمد ؟ وأنا فاصطنعت الافشين ، فقد رأيت الى ما صار أمره ، وأشناسى ، ففشل أية ؟ وايناخ ، فلا شيء ، ووصيف ، فلا معنى فيه ! فقال اسحاق : أجيب يا أمير المؤمنين على أمان في غضبك ؟ قال : قل . قال اسحاق :

مدخلات . قوة الدولة العباسية وتعاظم هيبتها خلال فترة المعتصم أدت الى حركة عمرانية لا حدود لها لم تقتصر على انشاء مدينة جديدة لدار الخلافة بل وصلت الى حد أن نسب الى الخليفة المعتصم قوله لوزيره محمد بن عبد الملك : « اذا وجسدت موضعا متى انفتحت فيه عشرة دراهم جاءني بعد سنة أحد عشر درهما فلا تؤامرني فيه » (١) . هذا التقديم العمراني ليس مجرد ظاهرة أنه حقيقة متماسكة ومترابطة من حيث المدخلات والمخرجات . فالتقدم العمراني من جانب يفترض الاستمرار السياسي . وهو من جانب آخر لا بد وأن يقود الى ازدهار التجارة ونمو الاموال فضلا عن نوع من سيادة مبدأ العدالة بين الرعية دون الحديث عن نمو مختلف الحرف والصناعات . على أن هذا أيضا يقود الى اطار معين للتحليل اساسه حقائق أربع .

- ١ - ضرورة العناية بإدارة شؤون الملك .
- ٢ - أهمية سلطان الدولة وقوتها .
- ٣ - تفصيل طبقات الناس وأحوالهم وأخلاقهم .
- ٤ - النظرة الى التوجيه العمراني على أنه أحد خصائص السياسة القومية (٢) .

فترة حكم المستعصم لا يمكن الا أن تكون النقيض لهذه الحقائق ليس فقط لان المستعصم هو خاتمة الخلفاء الذين فقدوا القدرة حتى على التحكم في حياتهم الخاصة وقد أضحووا لعبة القواد الأتراك ، بل ولأنه ينتمي الى تلك الفترة المعاصرة للحروب المدمرة للدولة الإسلامية في عقر دارها وفي عاصمتها الكبرى حتى انه يحدثنا المؤرخون عن بعض الخلفاء الذين فكروا في نقل الخلافة من بغداد ولكنهم لم يوفقوا (٣) . هولاكو الذي هزم بغداد وقتل الخليفة المستعصم هو صفحة في أحداث تلك الفترة . والاطار الفكري لحكيم يقدم نصائحه لمثل الخليفة المستعصم ما كان يمكن الا أن ينبع من متغيرات أخرى : الحماية الذاتية والحراسة القومية والقدرة على خلق التماسك السياسي لانقاذ المجتمع الاسلامي من ذلك المصير المخيف الذي كان يجب أن يتوقعه المحلل السياسي هو وحده الذي يمكن أن يمثل نسيجا معنويا لكاتب يقدم النصيحة والارشاد (٤) . هل يمكن تصور أن خليفة يستعد لمواجهة خصم رهيب أقوى منه يقف على باب داره يدمر حيثما وقع قدمه يجعل فكره وتدبره ينشغل حول بناء المدن ؟ وهل يمكن أن نتصور حكيما ينصح مثل هذا الخليفة أن يخصص جزءا هاما من نصائحه لكيفية تخطيط المدن ؟

( ج ) كذلك فإن هذ التطور العام في المجتمع السياسي ارتبط باكتمال تطور خفي حول مفهوم الصراع السياسي (٥) . المجتمع العباسي بصفة عامة هو مجتمع يقوم على أساس تعدد القوى الضاغطة من جانب وتعقيد التركيب الاجتماعي من جانب آخر . لقد ظل المجتمع الاسلامي حتى منتصف العصر الاموي على الاقل يدور حول مفهوم التنوع الطبقي المزدوج بمعنى أن المجتمع السياسي كان يتمركز حول طبقة حاكمة

(٤) انظر ما أورده شوقي ضيف ، م . س . ذ . ، ص ٦٣٦ وما بعدها .

(٥) انظر بصفة عامة :

BURDEAU, Traité de Science politique, Vol. III, 1968, p. 620.

(١) قارن الطبري ، م . س . ذ . ، جزء تاسع ، ص ١٧ وما بعدها .

(٢) قارن فيما بعد ص ٤٩٥ وما بعدها .

(٣) قارن بروكلمان ، م . س . ذ . ، ص ٣٨٤ وما بعدها .

وطبقة محكومة . المجتمع العباسي يأتي فيكمل ذلك التطور الذي بدأ مع ازدهار المجتمع الاسلامي فاذا بنا ازاء مجتمع مركب وقد تعددت فيه الطبقات والفئات . ورغم أن مفهوم الطبقة بالمعنى الماركسي لا موضع له في المجتمع السياسي الاسلامي اذ أن هذا المجتمع لم يقدر له أن يعبر عن التركيب الاجتماعي للمجتمع الصناعي الا أنه رغم ذلك عرف مفهومًا للتنوع الطبقي يقربنا من نماذج البنيان السياسي في المجتمعات الارستقراطية التقليدية (١) . مما لا شك فيه أن علينا ان نتقبل هذا التصور بكثير من التحرز وأن نسلم بأنه رغم اتجاه المجتمع السياسي الاسلامي خلال العصر العباسي الاول للتركيب التصاعدي الا أنه أيضا يجب أن نسلم بأن الفوارق الطبقيّة أضحت واضحة وثابتة (٢) . فالعلاقة بين الحاكم والرعية قد انقطعت ، والصراع السياسي قد بدأ يأخذ صورة جماعية وليست صورة فردية أو قنوية ، والملك قد أضفيت عليه خصائص تقربه من مفهوم القداسة ، وما هو أكثر من ذلك ظهرت فكرة الصفوة أو الخاصة التي تقف من المالك أو الرعية موقف الوسيط والمنفذ والموجه في آن واحد (٣) . جميع هذه العناصر سوف نجدها واضحة في البنيان الفكري للمؤلف موضع التحليل . الذي يعني أن نسوقه بهذا الخصوص ودلالته لاشك محدودة ، هو أن هذه المفاهيم بمعنى سواء التنوع الطبقي سواء الطبيعة الجماعية للصراع السياسي كانت متداولة في الفقه والأدب على وجه الخصوص من خلال فترة حكم المعتصم . ولنسق بعض النماذج . الجاحظ الذي عاصر المعتصم يقدم لكتاب « التاج في أخلاق الملوك » بباب يعنونه « الدخول على الملوك » . لا يعني المضمون بقدر ما يثير اهتمامنا أسلوب التعبير عن المواقف (٤) . وهذا طبيعي فالجاحظ أديب وليس مفكرا سياسيا . يقول الجاحظ : « ان كان الداخل من الاشراف والطبقة العالية ، فمن حق الملك أن يقف منه بالموضع الذي لا ينأى عنه . . وان كان الداخل من الطبقة الوسطى ، فمن حق الملك اذا رآه أن يقف . . »

النموذج الآخر الذي يفودنا الى ناحية أخرى يتميز بها عصر المعتصم ينقلنا الى ابراهيم النظام أحد قادة المعتزلة والذي بدوره عاش تلك الفترة (٥) . لا ندري على وجه الدقة هل قدر لابن أبي الربيع أن يتعامل مع المفكر الاعتزالي ولكن الذي نعلمه أن علاقة هذا الآخر بالجاحظ كانت قوية وأن شهرته خلال فترة الخليفة المعتصم كانت قد وصلت حدا له دلالاته . يروي البغدادي عن النظام قوله : « ان نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام ، ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة . وانما وجه الدلالة منه على صدقه : ما فيه من الأخبار عن الفيوب . فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فان العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف » .

(١) « أخلاق الملوك » ، طبعة الشركة اللبنانية للكتاب ، تحقيق فوزي عطوي ، ١٩٧٠ ، ص ١٥ ، وقارن أيضا ص ٢٩ حيث يستخدم كلمة طبقات بمعنى مراتب . انظر أيضا ص ٣١ وما بعدها .

(٥) انظر عرضا لحياة النظام وتوثيقا لفكره في عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الاسلاميين ، م.س.ذ. ، جزء أول ، ص ١٩٨ وما بعدها .

(١) قارن نفس المرجع ، ص ٦٠٨ وما بعدها .

(٢) قارن عبد المتعال الصعيدي ، المجددون في الاسلام ، م.س.ذ. ، ص ١١٥ وما بعدها .

(٣) أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، م.س.ذ. ، جزء أول ، ص ٩٧ وما بعدها .

(٤) انظر مؤلف الجاحظ بعنوان « كتاب التاج في

مثل هذا القول (١) لا يمكن أن يعبر إلا عن حرية لا حدود لها في التقييم الفكري والتعبير عن الآراء المختلفة والمتباينة . ورغم أنه قد يبدو لأول وهلة أن هذه الملاحظة غير دقيقة . وما يساق بهذا الخصوص عن مأساة أحمد بن حنبل وحده يصير كما في تدعيم هذا التصور المخالف إلا أن الواقع أن هذا يتضمن نوعاً من المفالطة الفكرية (٢) . يجب أن نسلم بأن هناك فارق جوهري وعميق بين الانفتاح الفكري والتعصب للرأي . الانفتاح الفكري يعني عدم تقبل القوالب المتوارثة للحكم والتقييم . معذرة على التجرد من تلك القوالب وتقديم تصورات غير متداولة الذي هو محور الانفتاح الفكري مظاهره عديدة . مناقشات قد تصل إلى حد السفسطة ، رأي عام قوى ويقظ ولو على مستوى العلماء أو الخاصة ، إرادة الصمود من المعارضة الفكرية : جميعها مظاهر مختلفة لمفهوم الانفتاح الفكري (٣) . التعصب للرأي هو التمسك بوجهة نظر معينة والمبالغة في ذلك إلى حد رفض أي وجهة نظر عكسية بل وقد يصل الرفض إلى القناعة بضرورة الاستئصال العضوي لصاحب الرأي المخالف . مما لا شك فيه أن قمة الانفتاح الفكري هي حيث لا يوجد تعصب للرأي . كذلك فإن التعصب للرأي في ذاته دون الانفتاح الفكري يمثل أكثر مراحل الجمود والتحجر المعنوي للتاريخ السياسي . وهنا تبرز حقيقة الفوارق بين التطور الفكري خلال العصور الوسطى في الحضارة الكاثوليكية وذلك التطور في العصر العباسي الأول (٤) . بعض المفكرين يسوق الفترتين على أنهما تعبير عن خبرة واحدة وهذا غير صحيح . العصر العباسي الأول عرف الانفتاح الفكري ولكنه في إحدى مراحل وعلى وجه التحديد خلال فترة المأمون والمعتصم والمتوكل سادت بدرجات مختلفة فكرة التعصب للرأي . على العكس من ذلك جريمة الهرطقة في التراث الكنسي إنما تقودنا إلى حيث لا موضع لانفتاح فكري وقد اقترنت الممارسات بأقصى صور التعصب العنيف للرأي (٥) . عصر المستعصم هو الذي يذكرنا في حقيقة الأمر بنموذج وتقاليد العصور الوسطى . وليس أدل على ذلك من أن المأمون عندما اتخذ قراره بمتابعة خصومه في مسألة خلق القرآن إنما أقبل على ذلك عقب مناقشة طويلة تدور حول : هل من حق الدولة وقد اتخذت

(١) أورده عن مؤلف البغدادى الذى سبق وأحلنا له بعنوان « الفرق بين الفرق » ، عبد الرحمن بدوى ، م. س. د. ، ص ٢١٢ . أنظر أيضاً المتابعة النصية التى يعبر لها المؤلف فى نفس المرجع ص ٢١٤ وما بعدها .

(٢) لا يزال الفقه يخلط بين الحريات السياسية الفكرية وذلك الذى نستطيع أن نسميه بحرية « الاجتهاد العبرى » إذ أن هذه تفترض مفهوم الطبقة المختارة أو بعبارة أخرى من يملك حق الافتاء . والواقع أن هذا الخلط مرده تلك المحاولات الساذجة فى فرض الكليات الغريبة على الخبرة الإسلامية . لقد سبق أن رأينا ذلك وأصحا صريحا بصدد مفهوم التشريع . كذلك فإن مبدأ المساواة يشتر بشكل أقل عنفا نفس الظاهرة . نماذج متعددة تعرض علينا أن نتذكر قيود تطبيق المنهجية المقارنة وبصفة خاصة عندما تكون وحدات المقارنة تتميز وتختلف من حيث طبيعتها . التراث الغربى ينطلق من مفهوم الدولة العلمانية حيث الوجود الدينى والمثالية الدينية ليس فقط لا موضع لها بل هى عقبة ضد التطور . التراث الإسلامى يجعل من

الوجود الإنسانى محاولة لاستقبال التعاليم الربانية والاقتراب من تلك المثالية التى أودعتها أينا الإرادة العليا . وهكذا طبيعة تختلف بل وتتعارض ، ومن ثم فخبرة تتميز الأمر الذى يفرض جعل المقارنة وخلق التشابه أمر يجب أن يتم بحساسية وحذر .

أنظر على عبد الواحد وافي ، حقوق الإنسان فى الإسلام ، د. ت. ، ص ٢١ .

(٣) قارن من وجهة نظر تاريخية :  
FRIEDRICH, An introduction to political theory,  
1967, p. 3; 173.

(٤) جدير بالمقارنة ما أورده :  
DANIEL, The Arabs and mediaeval Europe,  
1975, p. 230.

(٥) أنظر المقارنة من منطلقات أخرى التى يطرحها :  
GIBB, Religion and politics in Christianity and  
Islam, in PROCTOR, Islam and international  
relations, 1965, p. 3.

شعارها الاسلام كدين رسمي ان يتخذ من مذهب معين أى المذاهب الاعتزالي مذهباً رسمياً ؟ يحدثنا أحد المؤرخين الثقة (١) عن أنه كان هناك تياران للجأبة على هذا التساؤل : « الاول يرى أن الدولة لا شأن لها بذلك والناس احرار فى اعتقاد ما يرون ، والخليفة لا ينبغي أن يتدخل فى نصره مذهب على مذهب . . وهناك حزب آخر يحسن للخليفة رأى حمل الناس على ما ثبتت عندهم صحته » . أنه خلاف فى حقيقة الامر حول حدود وظيفة الدولة الاتصالية من منطلق المفهوم الاعتزالي للوظيفة العقائدية (٢) .

أبضا هذا الإطار الفكرى للانفتاح والحرية والتألق فى المناقشة والتلوين فى الافتراضات والتنويع فى المواقف ما كان يمكن أن ينبت إلا فى حقيقة تاريخية تعكس هذه الخصائص . فهل عصر المستعصم ، عصر الانفلاق الفكرى والتفوق المعنوى والتدهور الثقافى (٣) قادر على أن يقدم أطارا للتعامل بين الحاكم ومستشاريه يعكس هذه القوة وتلك الصلابة التى تلمسها فى سلوك المالك ؟

يأتى فيكمل كل ذلك ورغم نسبة الدلالة التحلل الاجتماعى بمختلف عناصره فى فترة المعتصم . قد يبدو لأول وهلة أن الحديث عن تحلل اجتماعى يقودنا إلى تصور أن هناك أوجها للشبه بين عصر المعتصم وعصر المستعصم . وهذا غير صحيح . فالتحلل الاجتماعى فى عصر المعتصم هو تحلل التقدم والرقى ، هو تحلل الرفاهية والاستقرار ، هو تحلل المجتمع العالمى الذى يشعر بسيادته (٤) . من ثم فهو تحلل باعتدال وهو تحلل من منطلق القوة وليس من منطلق الضعف . مفهوم العصبية يضعف ليحل محله مفهوم المشاركة ، والرفاهية تعظم والاهتمام بأسباب الحياة يتحكم ولكن للاخذ بقسط من اللذة دون مبالغة .

عصر المستعصم هو حيث التحلل قد أضحى ضعفا والفساد قد أمسك بتلابيب التحلل فاذا بالانغماس فى الملذات يصير محورا للحياة والوجود والهرب من مواجهة المشاكل بشجاعة وصراحة قاعدة للسلوك حيث الإرادة الفردية لا موضع لها والتخلى والاستسلام هو قاموس الحياة أيضا الخلقية (٥) .

السياسى القائم . فهو الذى أعلن تفضيل على بن أبى طالب على أبى بكر وعمر . وهو الذى أحل زواج المتعة . ورغم أنه عاد فعزل عن ذلك إلا أن جميع هذه الوقائع تفصح عن نظره لطبيعة العلاقة المعنوية بين المواطن المسلم والدولة . أنظر ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، طبعة مكتبة النهضة بالقاهرة ١٩٤٨ ، جزء ثانى ص ٣٢٤ ، جزء خامس ص ٩٠ . أنظر أيضا ملاحظات أحمد أمين ، م . س . د . ، ص ١٦١ وما بعدها .

(٣) سقطت العاصمة العباسية فى أيدي المغول عقب أن استسلم الخليفة المستعصم فى عام ١٢٥٨ . وقد وصف لنا حال المجتمع العربى قبل ذلك بقرابة أربعين عاما ابن الأثير فى كتابه المشهور . أنظر ابن الأثير ، الكامل ، م . س . د . ، جزء ١٢ ، ص ٣٥٨ وما بعدها .

(٤) أنظر بصفة عامة شسوقي ضيف ، م . س . د . ، ص ٥٣ وما بعدها ، ص ٩٠ وما بعدها ، وقارن ما أورده الكاتب من مصادر ص ١٠١ هامش رقم ٥ .

(٥) قارن بروكلمان ، م . س . د . ، ص ٣٧٥ وما بعدها .

(١) أحمد أمين ، ضحى الاسلام : م . س . د . ، ص ١٦٤ وما بعدها .

(٢) ويضيف إلى ذلك العالم المشهور بأن الرأى الاول الذى كان يرى ضرورة امتناع الدولة عن التدخل فى عقائد ومعتقدات الأفراد كان على رأسه يحيى بن أكثم الذى نصح المأمون عندما فكر فى لمن معاوية بقوله : « الرأى أن تدع الناس على ما هم عليه ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق فإن ذلك أصلح فى السياسة ، وأحرى فى التدبير . . » وكذلك ممن آمن به يزيد بن هارون . وكلاهما ظل عقبة ضد الرأى الآخر الذى مال إليه المأمون حتى قدر للشانى أن يموت والاول أن يعزل من منصب قاضى القضاة عام ٢١٧ هـ . ومنذ ذلك التاريخ بدأت كفة الاتجاه الثانى أى الذى يميل إلى تدخل الدولة فى النواحي العقائدية ترجح . إذ تولى ابن أبى دؤاد مكان يحيى بن أكثم فى عام ٢١٨ وسرعان ما انصاع إلى فريقه الخليفة العباسى . والواقع كما يقول ويروى ابن خلكان فإن المأمون كان يميل إلى ادخال المشاكل الفكرية فى وظيفة الدولة والخلط بين آرائه الشخصية وفلسفة النظام

## الإطار الفكري لسلوك المالك وفصائص عصر المعتصم

٣٧

فلنحاول أن نأخذ مجموعة الملاحظات التي قدمناها والتي حاولنا من خلالها أن نخلق تلك الرابطة الفكرية بين الإطار الاجتماعي الذي ميز عصر المعتصم وخصائص التصور السياسي الذي أسس عليه ابن أبي الربيع تحليله لسلوك المالك . مما لا شك فيه أن مثل هذا التحليل عملية مرهقة لا تخضع لقواعد صريحة وواضحة ولكنها تتفاعل بين منهجية تحليل المضمون بخصائصها الكمية من جانب ومن جانب آخر فن الوصول الى المجهول المعنوي ابتداء من ذلك المعلوم اللفظي (١) . أيضا علينا أن نسلم بأن عدم توفر الدراسات الجادة بالمنهجية العلمية العصرية بما يسمح ببناء فكري لخصائص التطور وملامحه الذي عاشته المجتمعات الإسلامية لابد وأن يضعف من قدرتنا على تقديم الاجابات الشافية بهذا الخصوص (٢) .

### ولنتذكر بعض التساؤلات :

( أولا ) هل قدر لشهاب الدين ابن أبي الربيع أن يطلع على مؤلفات بوليب (٢) ؟ وبصفة خاصة تاريخه الكبير ؟ قد يتساءل البعض لماذا على وجه التحديد بوليب ولماذا لم نتساءل عن اطلاعه على مؤلفات أخرى لا تقل أهمية ؟ الواقع أن بوليب هو فيلسوف الدولة العالمية وهو المؤرخ اليوناني والذي كتب أيضا باللغة اليونانية

الفترة . ترك لنا مؤلفا ضخما عن التاريخ . ورغم أن ما وصلنا منه كاملا هو فقط خمسة أجزاء إلا أن مقتطفات هامة وصلتنا أيضا من باقي أجزاء الموسوعة التي دون حولها تأملاته بصدد التاريخ الانساني والتي وصلت أربعين مجلدا . أنظر :

GRIMAL, Le Siècle des scipions, 1953, p. 139; PRAMPOLINI, Storia universale della letteratura, vol. II, 1949, p. 162; VON FRITZ, The theory of the mixed constitution in antiquity, 1958, p. 28.

كذلك يستطيع القارئ أن يجد ترجمة انجليزية للنصوص المتوفرة من مؤلف بوليب في المرجع التالي الذي يتضمن أيضا في جزئه الاول مقدمة ايضاحية بالنص : PATON, Polybius, the histories, Vol. I—VI, 1954.

(١) أنظر سابقا ما أوردناه ص ٢٢٥ وما بعدها . وقارن أيضا في نفس الدلالة :

HOLSTI, The belief System and national images : a case study, in ROSENAU, International politics and foreign policy, 1969, p. 543.

(٢) وإن وجدت فهي لا تتجاوز دراسة القرن الاول الهجري . أنظر على سبيل المثال شكري فيصل ، المجتمعات الإسلامية في القرن الأول ، ١٩٧٣ ، ص ٤٤٢ .

(٣) بوليب هو مؤرخ يوناني ولد في « ميغالوبوس » حوالي عام ٢٠٨ قبل الميلاد . ابن السياسي اليوناني لوكارتا أسر في معركة « بيرنا » عام ١٦٨ وأرسل رهينة الى روما حيث عاش خلال سبعة عشر عاما في منزل آل شيبون ومن ثم في وسط اجتماعي سمح له بأن يحتك يوميا بأولئك الذين تحكموا في مصير الدولة الرومانية خلال تلك

وقد آمن بالدولة الرومانية وبعظمة الحضارة الرومانية خلال فترة إيناعها العالى (١) . يوليى قدم لعصر كراكلا دون وعى (٢) . وقبل عصر كراكلا بأكثر من ثلاثة قرون استطاع أن يطرح من منطق تاريخى إطار ذلك الذى أسميناه بالدولة العالمية والتي تؤمن بوظيفة إنسانية والتي تنصهر فى داخلها مجموعة من الشعوب حيث يتحكم فى تلك المجموعة شعب هو قائد لذلك التجمع البشرى المتعدد الاجناس : أقرب نص سياسى عثرنا عليه يعبر عن هذا التصور ويقترب منه هو سلوك المالك فى تدبير الممالك والفترة التى نعيشها هى فترة التراجى الكبرى ، فترة نقل الثقافة اليونانية ، فترة بيت الحكمة (٣) . فلنستمع لابن أبى الربيع فى عباراته الموجزة المنمقة ولكن المعبرة عن مفاهيم عديدة لا حصر لها : « فتتولى تدبير العالم - أى تلك النظم وتلك المثالية التى يسعى الى تقديم تصوراتها بخصوصها - وتسويس أهلها بالدين القيم والسنة العادلة وتخليصهم من أيدي المتسلطين الذين من شأنهم أبطال آثار الآراء الشرعية » .

( ثانيا ) التساؤل الثانى ينقلنا الى عصر كاتب النص . فقراءة النص وكما سبق ورأينا وسوف نعود لذلك فى مواضع أخرى متفرقة تقطع بأن شهاب الدين ابن أبى الربيع أن لم يكن من انصار المفهوم الاعتزالى فعلى الأقل عاش ذلك الجو الفكرى من الإيناع والتجرد والرفاهية فى التحليل والتصوير (٤) . فهل قدر له أن يتعامل مع أسمين عاشا هذه الفترة وكلاهما قريب من مدركاته أو على الأقل يعكس بدرجة أو بأخرى بعض التشابه مع مفاهيمه وعلى وجه التحديد الأديب العربى الأشهر الجاحظ ثم قائد الفكر الاعتزالى ابراهيم النظام ؟ هل نستطيع أن نسوق بهذا الخصوص أن الجاحظ (٥) أيضا ترك لنا مؤلفا بعنوان «كتاب التاج فى أخلاق الملوك» وان ابراهيم النظام (٦) دون الكثير من المؤلفات التى رغم أنها لم تصل إلينا الا أن ما نعرفه عنها يقطع بأنه تأمل وتدبر بخصوص كل ما له صلة بعلم الإنسان وما يرتبط بذلك من مشاكل حول الإدراك الحسى والإرادة وما يتصل بها من متغيرات ؟

( ثالثا ) ثم تزداد خطورة هذه التساؤلات عندما نطرح مشكلة تأثير ابن أبى الربيع فىمن جاء من بعده . مما لا شك فيه أن مؤلفا بهذه الأهمية لو صح الافتراض الذى دافعنا عنه والذى يستند الى أكثر من حجة منطقية واحدة وهو أن هذا المؤلف (٧) كتب للخليفة المعتصم لابد وأن يكون قد خضع لنوع من التداول أو على الأقل قد عرف فى أوساط معينة عقب حياة صاحبه (٨) . وقد سبق أيضا ووقفنا أزاء أفكار أحد المؤرخين المعاصرين عن علاقة تاريخية بين هذا المؤلف وكتاب تهذيب الأخلاق للعالم يحيى ابن عدى وبغض النظر عن ترجيح كفة أيهما سبق الآخر فان هذا التشابه اللفظى

(١) قارن أيضا :

CHEVALIER, La cité romaine à travers la littérature latine, 1948, p. 285.

(٢) انظر التفاصيل من منطق التعامل السياسى أولا ثم عقب ادراج التطور فى إطار التحليل الفكرى والفلسفى ثانيا فى مقدمة موجزة :

LEVI (M.A.), La lotta politica nel mondo antico, 1955, p. 218; LEVI (A.), Storia della filosofia romana, 1949, p. 205.

(٣) انظر أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، م. س. ذ. ، جزء أول ، ص ٢٩٥ وما بعدها .

(٤) انظر فيما بعد ص ٤٩٣ وما بعدها .

(٥) زهدى جاد الله ، المعتزلة ، ١٩٧٤ ، ص ١٠٧ وما بعدها .

(٦) قارن ما أورده محمد عماره ، الاسلام وفلسفة الحكم ، جزء ثالث : الله ، المعتزلة والثورة ، ١٩٧٧ ، ص ١١٢ وما بعدها ؛ ولنفس المؤلف ، المعتزلة ومشكلة الحرية الفردية ، ١٩٧٢ ، ص ١٢١ وما بعدها .

(٧) عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين ، م. س. ذ. ، جزء أول ، ص ١٩٨ وما بعدها .

(٨) انظر سابقا ص ٢١٣ وما بعدها .

والتكرار اللغوي يقطع بأن كليهما أو على الأقل أحد هذين الكتابين تداولته الأيدي بشكل واضح . ومن ثم يصير السؤال الذي نطرحه واضحا في عناصره : هذه المفاهيم التي وردت لدى ابن أبي الربيع هل هي تمثل حلقة تاريخية قدم لها آخرون وتأثر بها اللاحقون ؟

فلنترك المصادر ولنقف ازاء هذا الشطر الثاني من التساؤل : هل أثر ابن أبي الربيع في الفكر الاسلامي اللاحق للقرن الثالث الهجري ؟ فكر ابن أبي الربيع يدور حول الظاهرة السلوكية ومن منطلق أخلاقي (١) . لا نزال نقف ازاء النص في دلالاته العامة . فهل أثر هذا الفكر في المدارس العربية المتعلقة بعلم الاخلاق وعلم السلوك ابتداء من القرن الثالث الهجري ؟ علينا أن نعترف مرة أخرى بأن النقص الخطير في تاريخ الحضارة الاسلامية لابد أن يقف منا ليصير عقبة خطيرة في سبيل الاجابة على هذه التساؤلات . فلنطرح الاستفهامات ولنترك المؤرخي الغد أن يقدموا لنا الاجابات الشافية .

اشهر المؤلفين في علم الاخلاق خلال القرن الرابع الهجري هم ابن مسكويه ومحمد ابن أبي بكر الرازي واخوان الصفا . ابن مسكويه يجعل منطلقه المتغير النفسي (٢) . ويذكرنا بأن الناس أشرار بطبعهم في الغالبية العظمى . مفاهيم واضحة لدى ابن أبي الربيع . محمد بن أبي بكر الرازي الذي تأثر بشكل واضح بالجاحظ وهو معاصر لابن أبي الربيع جعل محور فلسفته الاخلاقية ما سماه بالطب الروحاني . وهو كذلك جعل أساس تحليله للوجود الانساني هو ضرورة تعرف الرجل لعيوب نفسه وقدرته بارادته على أن يصلح من تلك العيوب وعلى أن يعيد تطويع ذاته (٣) . ينسب اليه قوله : « أن أول فضل للناس على البهائم هو ملكة الارادة ، واطلاق الفعل بعد الروية ، وذلك أن البهائم واقفة عندما تدعوها اليه الطباع وذلك أنك لا تجد بهيمة تمسك عن أن تتناول ماتتغذى به مع حاجتها اليه ، وفضل الانسان في ذم الطبع . فمن أراد أن يزين نفسه ، ويكمل لها هذه الفضيلة ، فقد رام أمرا صعبا شديدا ، ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته » . أليست هذه المفاهيم هي ذاتها التي تتردد لدى ابن أبي الربيع في أكثر من موضع واحد ؟

اخوان الصفا تقودنا أفكارهم الى خلاصة نظرية تجمع بين ابن مسكويه (٤) والرازي وتذكرنا بصورة واضحة بمفهوم الوسط والتوسط كأحد عناصر السلوك المثالي ومفهوم الفضيلة في التعامل (٥) . على أن اخوان الصفا يحددون بأن الاخلاق نوعان : اخلاق فردية وأخلاق جماعية . فالأخلاق الفردية هي التي مصدرها المشالية الدينية حيث الاوامر الالهية تتفاعل مع القدرة المنطقية للفرد على الارتقاء والتصور . أما الاخلاق الاجتماعية فهي التي تتحكم فيها البيئة والمجتمع . بل وفهموا كلمة البيئة بمعنى واسع يشمل أيضا الأجرام السماوية وحملوا كلمة المجتمع على أنها مرادف أيضا لمفهوم الاقليم من حيث خصائصه الجغرافية ودون الاقتصار على الوسط

(١) انظر فيما بعد ص ٢٨٣ وما بعدها .

(٢) انظر التفاصيل في أحمد أمين ، ظهير الاسلام ، م.س.د. ، جزء ثاني ، ص ١٧٦ وما بعدها .

(٣) انظر ما أورده شهاب الدين ابن أبي الربيع فيما

بعد ص ٣٢٠ وتعليقنا ص ٤٨٥ . انظر كذلك أحمد أمين ،

م.س.د. ، ص ١٨٣ .

(٤) عبد العزيز عزت ، ابن مسكويه : فلسفته الاخلاقية

ومصادرهما ، ١٩٤٦ ، ص ١٢٥ وما بعدها .

(٥) أحمد أمين ، م.س.د. ، ص ١٨٨ .



الاجتماعى الذى ينشأ فيه الفرد (١) . العلاقة الفكرية بين مؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع واخوان الصفا تدق وتتعد . فابن أبى الربيع لم يميز بين الاخلاق الفردية والاخلاق الجماعية ولكنه اعطى لمفهوم السلوك طابع الاخلاقيات الاجتماعية فهل كان بذلك الفكر الذى يتضمن خلطا وعدم وضوح هو المقدمة التاريخية المباشرة لفكر اخوان الصفا ؟ أسئلة عديدة يقودنا البعض منها أيضا الى مفاهيم الطقطقى (٢) . ولكن أين مؤرخ الحضارة العربية القادر على مواجهة هذه التساؤلات ؟

## سلوك الممالك وعقيدة الإطار التاريخي المرتبط بالمفاهيم الفكرية المتبادلة في النص :



عودة الى نقطة البداية في محاولة موجزة لتقديم النسيج الفكرى الذى نبع منه رفضنا للقول بأن مؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع كتب للخليفة المستعصم والتأكيد بأن هذه الدراسة ما كان يمكن الا ان تكتب في عصر المعتصم ، نستطيع أن نحدد العناصر التالية والتي جميعها يقود الى خلق الترابط بين الاطار الفكرى الذى نبع منه سلوك الممالك في تدبير الممالك والواقع الاجتماعى الذى عاشته الحضارة الاسلامية فترة الخليفة المعتصم .

١ - أول ما نذكر به القارئ وأكثر هذه العناصر وضوحا دون حاجة الى تحليل هو حديث بن أبى الربيع عن دولة متسعة الارحاء عظمية الهيبة تضم العديد من الشعوب وتخضع لقيادة واحدة حيث اختفت الفتن الدينية والسياسية أو الاضطراب المدنى دون التحديث عن عدم التعرض لظاهرة الغزو الخارجى ولو بطريق غير مباشر (٣) . يقول في صفحاته الأولى محيلا الى ذلك النموذج الذى يحلله والذى يعيشه : « خضعت له الأمم وانقادت له الممالك ونزع له الاعداء .. ورضيت برياسته الملوك وسكنت الحروب وائتلفت القلوب .. » .

٢ - الاهتمام بالتقدم العمرانى وتخطيط المدن (٤) . فهو يفرد لذلك الموضوع قسما هاما وهو عندما يتحدث عن مفهوم التدبر يجعل عنصره الأول والأساسى

NASR, Science and civilization in Islam, 1968, p. 41.

انظر أيضا ابن حزم ، كتاب الاخلاق والسير ، طبعة بيروت مجموعة الروائع الانسانية ، ١٩٦١ ، ص ٣٧ وما بعدها .

(٣) انظر ص ٤ م ( حرف الميم يحيل الى النسخة الخطية التى أوردناها في صلب الكتاب ) .

(٤) تحدث الكاتب أولا عن عمارة البلدان في اطار تحليله لظاهرة التدبر فجعلها أول متغيرات السياسة المثالية . ثم عاد عقب ذلك فخص بسياسة التخطيط العمرانى صفتين كاملتين . انظر ص ١١٨ - ١٢١ م .

(١) يعيننا من رسائل اخوان الصفاء الرسالة التاسعة من العلوم الناموسية والشرعية وهى الرسالة الخمسون من رسائل اخوان الصفاء . انظر النص كاملا في رسائل اخوان الصفاء ، طبعة بيروت ، ١٩٥٧ ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ وما بعدها . انظر أيضا ابن مسكويه ، تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق ، تحقيق ابن الخطيب ، المطبعة المصرية ، د.ت. ، ص ٥٦ وما بعدها .

(٢) علامات الاستفهام التى يطرحها التاريخ الفكرى للتراث الإسلامى لا حصر لها . ولا ندرى الى متى تظل هذه الصفحة مجهولة وهى فى حاجة الى فريق كامل لتناولها بالجدية اللازمة . انظر فقط صفحة موجزة وعاجلة فى :

ما اسماء بعمارة البلدان بل ويميز بين عمارة المزارع وعمارة الأمصار ثم يعقب ذلك بالشروط التي يجب ان تتوفر عندما يسعى الملك لانشاء مدينة أو ما في حكمها . مفهوم تخطيط المدن يفترض المجتمع المستقر المتسع الارحاء حيث لا فقط الثقة والطمأنينة تسيطر على علاقة المواطن بالدولة بل وكذلك الايناع الديموجرافي والتخصص المهني يكمل ذلك الاطار النفسى للاتجاه نحو الاستقرار فى المدن . وهى جميعها عناصر واضحة فى مؤلف بن أبى الربيع .

٣ - وينبع من هذين المتغيرين ويكملهما نظرة ثابتة فى جميع عناصر هذا المؤلف بخصوص تصور بن أبى الربيع لظاهرة السلطة (١) . انها تعبير عن تماسك ومشاركة. التماسك أساسه مفهوم الصفوة أو الخاصة الذين يخلقون ادوات ترابط بين الحاكم والمحكوم . المشاركة واضحة عندما يتحدث ابن أبى الربيع عن علاقة الحاكم بالمحكوم بل وبصفة خاصة عندما يسوق علاقة الوزير بالحاكم (٢) . متابعة النص تشعر بوضوح اننا ازاء واقع لم تخرج فيه بعد قيادة الدولة من أيدي الخليفة واعوانه أو بعبارة أدق من أيدي العرب أو من يمثلون الحضارة العربية . مفهوم الفتن يبرز متلصصا بمعنى خطورة وقوعه أو الاستعداد لمواجهة وليس بمعنى مشاهدته ومعاصرته (٣) . مفهوم الخاصة يدور بنا فى فلك الفئة المختارة بمعنى الطبقات المساندة وليس بمعنى الطبقات المنازعة الساعية لاستئصال الشرعية السياسية . جميعها مفاهيم تقودنا الى فترة حكم المعتصم . ونستطيع أن نضيف مجموعة من الملاحظات الجانبية التى بدورها تزيد من ترسيب هذه القناعة. فتأكيد مفهوم التماسك (السياسى) حيث رئيس الدولة يمثل السلطة الدينية وحيث الوزير يشارك الملك فى الحكم (٤) ، وحيث غير الوزير يتعين عليه واجب الهيبة ازاء الوزير أو من فى حكمه لا يمكن الا أن يعكس نسج الدولة المستقرة وغير الممزقة . أيضا رفض النظرية التعاقدية والتعامل مع الظاهرة السلطوية على أنها ظاهرة طبيعية وتلقائية مع التسليم ولو الضمنى بفكرة البيعة هو تعبير عن مجتمع سياسى يعيش فترة مماثلة لحكم المعتصم : لم يطلق بعد نهائيا مفهوم البيعة ولكنه قد تقبل أيضا المفاهيم الفارسية بما تعنيه من مدركات وتصورات . الجهاد يبرز متلصصا ولكنه ليس موضع تفصيل والحاح . هذا يعبر أيضا عن مثل المجتمع الاسلامى خلال أوائل القرن الثالث الهجرى حيث مفهوم الوظيفة الاتصالية للدولة لم يعد يتركز حول نشر الدعوة وانما قد غلفه مفهوم الوظيفة الحضارية (٥) . أين هذا من عصر المعتصم الذى اختفت فيه جميع تلك العناصر سواء المنطلقة من فكرة الجهاد أو المتمركزة حول الوظيفة الحضارية ؟

٤ - اصف الى ذلك النضج الفكرى الواضح من ثنايا هذا المؤلف وبصفة خاصة المنطق العقلانى فى تفسير الرسالة الحمديدية (٦) . مثل هذا المؤلف لا يمكن أن ينبع

(١) قارن بصفة عامة :

RENSI, La filosofia dell' autorità, 1920, p. 39.

(٢) ص ١٢٥ م .

(٣) انظر فى الصلاقة بين الاطار الفكرى والخبرة

الواقعية :

WOLIN, Politics and vision, 1961, p. 21, p. 435, n. 17.

(٤) انظر فيما بعد ص ٥٣٧ .

(٥) قارن حامد ربيع ، الوظيفة الحضارية والمروبة

الاسلامية ، فى الموقف العربى ، سبتمبر ١٩٧٩ ، ص ٣١ وما بعدها .

(٦) انظر ص ٨/٢ حيث يعصف القرآن بانه « كتابه القويم .. »

ألا من مفكر تأثر ولو نسبياً بالمفهوم الاعتزالي حيث كل ظاهرة تخضع لتحليل وكل واقعة تملك سبباً وكل سبب يخضع لمنطق وعلم .

لغة التزلف والعبودية الدينية لا نجد لها أى موضع فى هذا المؤلف وسوف نجد أيضاً فيما بعد أن لغة الاستسلام والتواكل لم يعرفها الإطار الفكرى للباحث . أن الانحناء والتعظيم للقدرة الإلهية لا موضع له فى أى من فقرات هذا الكتاب وذلك رغم أنه يسلم فى جميع ثنايا مؤلفه بضرورة احترام القيم وتبجيل الأخلاقيات (١) . العقلانية من جانب فى تحليل الظاهرة الدينية والتسليم من جانب آخر بقدرة الإرادة الفردية على التحكم فى السلوك البشرى والارتفاع بالحقيقة الإنسانية إلى مستوى المثالية ، جميعها عناصر لا يمكن أن تعبر إلا عن ترابط فكرى مع فترة حكم المعتصم . يقول ابن أبى الربيع : « الإنسان يستحق الحمد على الفضائل المكتسبة لأنها مستفادة بفعله . . » ثم يعود فيؤكد : « كذلك علل النفس ينبغى أن نعنى بقلع أسبابها » فهل مثل ذلك المنطق يقودنا إلى عصر المستعصم ؟

٥ - أضف إلى ذلك ناحية أخرى خامسة قد تبدو غير واضحة ومقنعة ولكنها بدورها تأتى فتدعم النظرية السابقة : طبيعة الحياة الاجتماعية من حيث النظرة السلوكية . مفهوم التصوف (٢) والانقطاع عن الحياة واحتقار الملذات والبعد عنها والنظرة إلى الحياة الدنيوية على أنها رحلة مؤقتة لا تبدو واضحة صريحة فى مؤلف ابن أبى الربيع بل ويمكن القول بأنه لا وجود لها . رغم ذلك فإن الانكباب على الملذات وجعل محور الوجود الإنسانى هو فقط الشهوة بأنواعها المختلفة من مأكلى ومشرب وجنس هو أمر لا يقبله ابن أبى الربيع بل ويبالغ فى رفضه بحيث يجعل حتى التلذذ بالنظر نوعاً من الملذات الشهوانية التى لا يجب احترامها (٣) . هذا الاعتدال والتوازن الذى يعبر عن نوع من التفسخ والتحلل ولكن مع نوع من الانضباط والحياء لا يمكن إلا أن يرتبط بمجتمع يعيش فترة ازدهار حقيقى وليس مقدمة للفناء .

أيهما أقرب من ثم إلى الإطار الفكرى لابن أبى الربيع : عصر المعتصم أم عصر المستعصم ؟ وخصوصاً لو تذكرنا عناصر معينة لا نجد لها أية ملامح أو تعبيرات سواء بالمناقشة والرفض أو بالتبرير والتقبل أو بتقديم نماذج التعامل فى جميع صفحات سلوك المالك ؟ غلبة العنصر التركى وتحكمه فى القيادة العليا أولاً ثم مفهوم الصراع السياسى بالمعنى الشعبوى وليس بالمعنى القومى ثانياً ثم عدم القدرة على التعامل سواء مع الأعداء أو الأعوان بما يعنيه من فقد الهيبة : عناصر ثلاثة هى الملامح الأساسية للدولة الإسلامية فى عصر المستعصم قبل أن يقدر لها أن تستقبل صفة هولاكو وتضع حداً لوجودها السياسى (٤) .

فهل يمكن التشكيك فى أن هذا المؤلف لم يكتب إلا للخليفة المعتصم ؟

انظر من منطلق أكثر اتساعاً النصوص التى أوردها :  
WILLIAMS, *Thèmes of Islamic civilization*,  
1971, p. 305.

(٣) انظر ص ١٠/٣٥٥ .

(٤) بروكلمان ، م.س.ذ. ، ص ٣٨٩ - ٣٩٠ .

(١) انظر ص ٣٣ وما بعدها .

(٢) وهذا طبيعى فالظروف المختلفة التى أوضحناها سواء بصدد الخليفة المعتصم وهو المستقبل للرسالة أو بخصوص كاتب الرسالة شهاب الدين بن أبى الربيع والفرض أنه من المقربين لشخص الحاكم والمتردد على مجالسه لابد وأن تقطع بعكس ذلك ، أليست أول صفات التصوف هو الابتعاد عن السلطة والسلطان ؟

## قراءة سلوك الممالك وقواعد التعامل الفكرى مع النص الترافى:

٣٩

قراءة النص السياسى عملية معقدة تخضع لقدرات وقواعد تختلف عما تعودناه فى القراءة المعتادة فى النصوص غير السياسية (١) . سبق وطرحنا ذلك وأبرزنا كيف أن الكاتب السياسى حتى لو كان فقط ينتمى الى من أسميناهم بكتاب الحكمة لا يجوز أن نخضعه للقواعد التفيدية لتحليل الآثار النصية . ورغم أن هذه القواعد الخاصة بتحليل التراث السياسى لا تزال فى حاجة الى صياغة متكاملة ، لم يقدر لها التطبيق الحقيقى الا فى بعض نماذج محدودة ارتبطت بحضارات موضع المناقشة كالجرمانية وما يسمى بالتقاليد اليهودية ، ولم يقدر لها ، أى قواعد التحليل النصية التراثية ، إيناع حقيقى الا فى نطاق الاحياء الفكرى للحضارة الرومانية ، مع ملاحظة كيف أن هذه الحضارة كان يسودها مبدأ التبرير للقوة وليس التفسير للوجود السياسى أو المثالية الحركية ، الا ان أحد أهداف تحليلنا لسلوك الممالك هو تقديم نموذج واقعى لكيفية إعادة قراءة التراث السياسى الاسلامى (٢) .

تحليل سلوك الممالك فى حاجة الى قراءات ثلاث :

( أ ) القراءة الاولى أساسها اكتشاف الإطار الفكرى للوجود السياسى الذى يسعى ابن أبى الربيع لتحليله وتقديم خصائصه . ابن أبى الربيع وكما سبق ورأينا هو كاتب للحكمة السياسية يقدم للمعتصم نصائحه فى إدارة أمتة وهو من ثم يعيش واقعا سياسيا معيناً بما له وما عليه ومن منطلق مدركات سائدة يفسر ويبرر التعامل مع ذلك الواقع السياسى . القراءة الأولى تسمح لنا من خلال معايشة النص اكتشاف ذلك الإطار الفكرى (٣) .

( ب ) تأتى القراءة الثانية حيث نسعى لإعادة كتابة النص بمعنى اكتشاف المفاهيم الفكرية التى تسيطر على مدركات ابن أبى الربيع وإعادة متابعة النص والحقيقة السياسية التى يعيشها ابن أبى الربيع من ذلك المنطلق . بعبارة أخرى القراءة الأولى قراءة حرفية على عكس الثانية التى تتضمن محاولة اكتشاف الباطن

يضيف خصوصية أخرى لابد وأن تؤثر فى بناء تقاليد التعامل الفكرى مع الواقع السياسى أيضاً ونحن بصدد خلق أساليب التحليل . انظر أيضاً ملاحظتنا التى سبق وطرحناها ص ١٠٥ وما بعدها .

(٣) بل ان تأثير الإطار السياسى فى فكر كاتب الحكمة يكون أكثر فاعلية وأكثر تحكما . فهو لا يناقشه ولا يقيمه الا من إطار الواقعة والخبرة دون أى محاولة لدرجته فى إطار التجرد والمثالية . انظر سابقا ص ١٠٤ .

(١) انظر ما سبق وأوردناه ص ٩٨ وما بعدها .

(٢) كما أن كل علم من علوم الانسان له منهجيته ، وكما ان كل عالم فى تطبيقه لتلك المنهجية يملك ذاتيته ، فكذلك يجب أن نسلم بأن الطبيعة الحضارية للخبرة تفرض تلوين تلك المنهجية بحيث تصبح أكثر صلاحية وأكثر قدرة على التعبير عن المذاق الحضارى . سبق أن رأينا ذلك بصدد الطبيعة الدينية للحضارة الاسلامية . كذلك فان النموذج العربى للوجود الاسلامى فى العصر العباسى وهو ينطلق من مفهوم الدولة العالمية

الذى لم يكتبه المؤلف وانما عبر عنه بوسائل غير مباشرة وقد ترك القارىء يستنتج المفاهيم والتصورات من خلال التراكمات اللفظية والمفاهيم المستترة خلف التراكمات اللفظية (١) .

( ج ) وتأتى القراءة الثالثة حيث نحاول أن نكتشف فلسفة ابن أبى الربيع حول إطار التعامل البشرى فى عالم الانسانية الاجتماعية . سوف نرى كيف ان هذا المؤلف ما هو الا تنظير للحقيقة السلوكية كمحور لطار الوجود البشرى (٢) .

## الإطار الفكرى للوجود السياسى فى فكر ابن أبى الربيع :



ما هى العناصر الاساسية التى نستطيع من نسيجها أن نكتشف ذلك الاطار الفكرى للوجود السياسى الذى يسعى ابن أبى الربيع من خلال معاشته أن ينقله ويقدم خصائص التعامل المثالى معه الى الخليفة المعتصم ؟

نستطيع أن نحدد عناصر الوجود السياسى كما يتصورها ابن أبى الربيع وقد تمركزت حول اربعة متغيرات اساسية : الانسان وملكاته ، أنواع المعرفة ، متغير القيادة فى الوجود السياسى ثم وظيفة الدولة .

نتابع هذه العناصر بايجاز :

( ١ ) ابن أبى الربيع يبدأ مؤلفه بدراسة فلسفية تدور حول التحديد لوضع الانسان من بين المخلوقات البشرية الأخرى (٣) . يقول بأن كل ما خلقه الاله من

أو اليونانية أو اللاتينية بل تعدى ذلك الى جميع أو أغلب الآثار التى عثر عليها الباحثون ونسبت الى العصور القديمة . هل هو تعبير عن عقدة نفسية ميزت انسان العصور القديمة وجعلت فلاسفته وقد أضحى الواحد منهم يشعر بتلك الضرورة فيؤكد منذ البداية بأن الانسان ليس هو الحيوان ؟ على ان الظاهرة العجيبة هى كيف سوف يقدر للانسانية فى أعظم مراحل تقدمها المادى فاذا بها تحاول أن تثبت بجميع الوسائل المنطقية والتجريبية ان الانسان والحيوان حقيقة واحدة ولو فى اطار معين . الا يدعو ذلك الى التساؤل ؟ وأين داروين ومن بعده بافلوف ثم كل ما يوصف بالمنهجية السلوكية التقليدية التى أينعت فى القارة الجديدة ؟

انظر ملاحظات :

GUSDORF, L'avènement des Sciences humaines au siècle des lumières, 1973, p. 67.

رغم ذلك فيروى لنا بريلوو المؤرخ الأشهر الفرنسى لتطور الفكر السياسى كيف أن أفلاطون عندما تعرض فى أول تدريس للتدريس بالسياسة قال : « السياسة هى =

(١) القراءة الثانية تصير بمثابة رحلة فى محيط من المعلومات والوقائع حيث نتوقف فقط ازاء الاجزاء التى تصير بمثابة ركائز نستند اليها لاجتياز ذلك المحيط . انها لا تقدم صورة للمحيط ولكنها تسمح بتحقيق هدفنا من اجتياز ذلك المتسع المائى بأقل قسط من المخاطر .

انظر أيضا

EASTON, The political System, 1953, p. 154.

(٢) قد يبدو فى هذا القول نوع من التناقض . ألم نقل بأن كاتب الحكمة لا يرتفع الى مستوى الشوامخ ؟ فكيف نصف كتابه بأنه يتضمن تنظيرا للحقيقة السلوكية كمحور لطار الوجود البشرى ؟ الواقع أنه لا يوجد تناقض بين الملاحظتين لو تذكرنا بأن كاتب الحكمة يعكس المدركات السائدة أكثر من تقديمه لتصور ذاتى . وهو بهذا المعنى يقدم لنا المفاهيم المتداولة فى عصره . ومن ثم تزداد أهميته ونحن بمعرض تحليل التراث حيث نسمى الى اكتشاف الحياة الواقعية والممارسة الفعلية من خلال النصوص المدونة . انظر أيضا ما ذكرناه سابقا ص ١١٨ وما بعدها . (٣) مفهوم تقليدى يجده الباحث فى بداية أى تحليل فلسفى للوجود السياسى . لم يقتصر على الكتابات العربية

حقائق حسية لابد وان تقع في واحد من مجموعتين : العليا والسفلى . الوحيد من بين المخلوقات الذى وهبه الاله القدرة على التمييز هو الانسان .

« الانسان - يقول ابن أبى الربيع - من بين سائر الحيوان ذو فكر وتميز ، فهو أبدا يختار من الأمور أفضلها ومن المراتب أشرفها ومن المقتنيات أنفسها » . وهكذا الانسان حيوان ولكنه يملك مجموعتين من الصفات : القدرة على التمييز والاختيار من جانب والغرائز وما فى حكمها من جانب آخر (١) . وهذا ما يذكرنا به أرسطو الذى يعرف الانسان بأنه حيوان سياسى (٢) . ولكنه واضح أن ابن أبى الربيع كان أكثر تقدما فكريا فلم يعرف الانسان بأنه حيوان سياسى وإنما عرفه بأنه حيوان مفكر . هل هذا أيضا تعبير عن سطوة الفكر الاجتماعى على التحليل السياسى كما سبق وذكرنا تفصيلا (٣) كأحد تقاليد وخصائص التراث الاسلامى ؟

( ب ) المبدأ الثانى يرتبط بأنواع المعرفة . وهنا تظهر بشكل واضح مدى قوة التجريد الاحاطة التى وصل اليها ابن أبى الربيع لو قورن بالفكر اليونانى . الكاتب العربى يتعرض لهذه الناحية بكثير من التفصيل ونستطيع أن نلخص تصوراته بمبدأ أساسى : المعرفة تنقسم الى نوعين احدهما ذات طبيعة نظرية والاخرى ذات طبيعة عملية . الاولى التى يسيطر عليها التجرد وتنفصل عن الواقع اليومى بدورها تتفرع الى ثلاث تطبيقات : العلم الاعلى وهو علم الالهيات حيث صاحبه ينظر الى الامور التى وجودها فى العقل ، والعلم الاوسط وهو علم الرياضيات حيث يتركز التحليل حول المنطق والذاكرة ، أما الاسفل فهو علم الطبيعيات والذى يتعامل مع الامور التى نستطيع أن نحدد وجودها بأنها فى الحس (٤) . قبل أن نستطرد فى تحليل فكر ابن أبى الربيع علينا أن نلاحظ كيف أن هذا التبويب قد يبدو وقد تضمن نوعا من التناقض المنطقى وقد أضحى تعبيرا عن اختلال جوهرى فى فلسفة الكاتب بخصوص التمييز بين أنواع المعرفة وذلك عندما يصف علم الطبيعة بأنه ذو طبيعة نظرية . رغم ذلك فمتابعة المفاهيم التى يرددها ابن أبى الربيع فيما بعد قد تسمح بتخطى هذا التساؤل . الواقع ان المؤلف العربى وبغض النظر عن الاصطلاحات التى يلجأ اليها للتعبير عن أفكاره يجعل التمييز بين أنواع المعرفة يدور حول أسلوب الوصول الى الحقيقة : هل الحقيقة مصدرها ومصدر القناعة بها هى تلك المجموعة من التعاليم المنزلة وقد اختلطت فيها العقيدة بالتأمل فنصير فى نطاق علم الالهيات ؟ أم أن مصدرها الوحيد هو التجرد الفكرى وقدرة العقل البشرى على الانتقال من الكليات الى الجزئيات أو العكس أى متابعة التصورات واستخلاص النتائج بارتقاء لا صلة له

Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen), 1951, p. 172.

(٢) قارن بصفة خاصة :

GEYMONAT, Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. I, 1977, p. 228.

(٣) أنظر سابقا ص ١٢٣ وما بعدها .

(٤) تقسيم العلوم أحد الابواب الثابتة فى التقاليد الاسلامية . على أن أولئك الذين تعرضوا للموضوع مباشرة ليقدّموا لنا تفاصيل متكاملة يتمركزون أساسا حول الفارابى وابن خلدون . انظر التفاصيل فى ناصر ، العلم والحضارة فى الاسلام ، م.س.ذ. ، ص ٥٩ وما بعدها .

فمن تشبّه ألقطيع ، والحيوانات تنقسم من ناحية الى حيوانات ذات قرون وأخرى دون قرون ، ومن ناحية أخرى فهى اما ذوات قدمين أو ذوات أربع . ومن ثم فإن السياسة هى فن قيادة ذوى القدمين دون قرون ودون ريش » . وعندئذ تصدى له أحد الحاضرين لحققة الدرس فى الاكاديمية ، وهو ديوجين بأن القى فى الدائرة بديك وقد ننف ريشه وموجه الخطاب للفيلسوف : « هذا هو رجل أفلاطون » .

انظر بريلو ، م.س.ذ. ، ص ٥٦ وما بعدها .

(١) قارن بخصوص المفاهيم اليونانية : SNELL, Die Entdeckung des Geistes (Studen zur

مع الواقع أو على الأقل هو مستقل عن ذلك الواقع (١) فتصير المعرفة تعبيرا عما يسمى بعلم الرياضيات ؟ أم على العكس من ذلك فان المعرفة تأخذ صورة التعامل الاول مع الحقائق اليومية أى النظر الى طبائع الموجودات الامر الذى يعنى الاتصال المباشر بالظاهرة عن طريق الحس ثم ابتداء من ذلك الواقع نستطيع أن نستكشف حقائق الوجود والطبيعة فنصير فى نطاق علم الطبيعيات ؟ ولعل هذا يوضح كيف ان علم الطبيعيات فى ذهن ابن أبى الربيع يظل له جوهر نظرى بمعنى أن الواقع أى الحس أو المعرفة من خلال التعامل البشرى ليس الا مقدمة لابد وأن يعقبها مجرد وتساؤل ومن ثم ارتفاع وارتقاء هو وحده الذى يقودنا الى التصور والادراك . بطبيعة الحال يجب أن نفهم من هذا السياق أن تصور الادراك ليس بمعنى معرفة الظواهر الخارجية من خلال ملامحها الكمية أو تكرارها الرقمى وانما الوصول الى الامساك بالخصائص الجوهرية حيث المتغيرات ومتابعتها الزمنية تقودنا الى الاسباب والعلل (٢) . فى مواجهة هذه المعرفة النظرية التى يعرفها ابن أبى الربيع بأنها العلم يسوق لنا نوعا آخر من أنواع المعرفة يسميه بالعمل . ويمكن القول بأن المعرفة العملية فى ذهن ابن أبى الربيع هى تلك الخبرة المنظمة التى ترمى الى تحديد ووضع قواعد للتعامل السلوكى سواء على مستوى الفرد أو الحاكم أو الجماعة . وهو هنا يربط بين العلم والعمل ، وهذا هو الجديد والاصيل فى فكر الكاتب حيث يقول : « لا علم لمن لا عقل له ، ولا عمل لمن لا علم له ، ولا ثواب لمن لا عمل له . . » وهكذا يجعل العقل السبب المؤدى للعلم والعلم المتغير المتحكم فى العمل الذى - أى العمل - بدوره يصير مقدمة لازمة وضرورية للتعامل مع القدرات الاخرى . هذه المعرفة العملية التى تسعى الى الاجابة على مقتضيات الواقع بمعنى مواجهة الاحداث يقسمها ابن أبى الربيع الى ثلاث : سياسة الانسان نحو نفسه وبدنه ، ثم سياسته نحو منزله أى أسرته ، ثم سياسته نحو قومه وبنى وطنه (٣) . وهذا يقودنا الى موضع النظرية السلوكية من تفسير ابن أبى الربيع وهو ما سوف نعرض له فيما بعد (٤) . ولكن علينا ان نلاحظ كيف ان ابن أبى الربيع منذ بداية مؤلفه يعطى للثقافة السياسية تلك الصبغة العملية والواقعية والحركية التى لن نجدها فى الفكر السياسى بهذا الوضوح وهذه الصراحة قبل مكيا فيللى (٥) .

للتعامل : مع المال ، مع الزوجة ، مع الولد ، مع العبد ثم أفرد فى قسم خاص ما أسماه التدبير . كذلك فى نطاق ما أسماه ابن أبى الربيع « سيرة الانسان فى المال » نجد الفكر العربى جعل الدائرة واسعة ومتسعة بحيث تقودنا الى مفهوم العمران كما عرفه ابن خلدون . انظر ص ٧٤ م وما بعدها .

(٤) انظر فيما بعد ص ٤٦١ وما بعدها .

(٥) قارن كذلك الغزالي ، منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، ١٩٦١ ، ص ٦٧ وما بعدها .

(١) قارن رسائل اخوان الصفاء ، م.س.ذ. ، جزء اول ، ص ٤٨ وما بعدها .

(٢) انظر وقارن فى التقاليد اليونانية :

FRANK, Philosophy of Science, 1957, p. 17.

(٣) فى فكر أرسطو فان فن أو علم التعامل فى المنزل يقوم على أساس التمييز بين دوائر أربع : علاقات الزوج بزوجته ، علاقات الأب بأبنائه ، علاقات رب المنزل بعبده ثم أخيرا علاقات رب المنزل بالآخرين . على العكس من ذلك فان ابن أبى الربيع يميز بين خمسة مستويات



( ج ) المحور الثالث الذى يسيطر على سلوك المالك هو ظاهرة القيادة . وهذا طبيعى فالكاتب يتجه الى الخليفة بالحكمة والنصيحة وهذه لابد وان تنبع من اطار الواقع السياسى بخصائصه وان تتجه الى تبيان الطريق الذى يسمح للحاكم بأن يؤسس سلطته وان يدير أعوانه (١) . وهو من ثم يتناول القيادة السياسية من ناحيتين : شروط الصلاحية لممارستها وشروط المزاولة لنجاح تلك الممارسة . بعبارة أخرى هناك شروط لابد من توفرها فيمن يريد أن يتولى القيادة بل وفي كل نوعية من أنواع القيادة . وهو لذلك يحدد شروطا للحاكم الاعلى وشروطا أخرى في كل من أعوانه تبعا لموقع ذلك الممارس من السلم التصاعدي للسلطة (٢) . ولكن هناك أيضا قيودا تضبط عملية الممارسة وهنا تبرز بصورة واضحة نظرية وظائف الدولة . ان على كل من يزاول أعمال السلطة أن يخضع الى ما تفرضه مفاهيم أخرى ثلاثة : العدالة ، احترام القانون ، مبدأ التسامح .

( د ) وهذا يقودنا الى جوهر مؤلف ابن أبى الربيع وهو : نظرية وظائف الدولة . ورغم أن هذه الناحية الرابعة تنقلنا الى اطار آخر في مستويات التحليل الا ان علينا أن نتذكر ولو بإيجاز كيف ان ابن أبى الربيع يطرح هذا المفهوم تارة بصورة صريحة وتارة أخرى بصورة ضمنية (٣) . فهو يتحدث عن العدالة ورغم أنه يدرج المفهوم أى العدالة في كلية أوسع وأشمل وهو مفهوم القيادة الا أنه يكرر هذا المبدأ في كل مناسبة متفقا في هذا مع التقاليد الاسلامية . كذلك هو لا يقتصر على تحليل ظاهرة السلطة بمعنى التماسك والمشاركة بل يفرد فصلا خاصا لظاهرة الثورة أو ما يسميه الخروج عن طاعة الحاكم وهو بهذا المعنى يطرح من باب خلفى نظرية شرعية السلطة أى حدود وظائف الدولة (٤) .

VOEGLIN, Plato and Aristotle, 1957, p. 386; ADORNO, Opere politiche di Platone, vol. I, 1958, p. 26; NICOLET, Les idées politique à Rome Sous la république 1964, p. 161; GRAU-BARD, HOLTON, Excellence and leadership in a democracy, 1962, p. 1.

(٢) أنظر تحليلنا لظاهرة القيادة في حامد ربيع ، مقدمة في العلوم السلوكية ، م.س.د. ، ص ٢١٩ وما بعدها .

(٣) جميع الفقرات التى يتكون منها الفصل الرابع تكون الاطار العام لهذا التحليل . أنظر ص ٩٨ م وما بعدها .

(٤) أنظر ص ١٣٧ م .

(١) مقارنة كتابات افلاطون وأرسطو بمؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع بهذا الخصوص جديرة بإثارة الاهتمام . فكل من افلاطون وأرسطو لم يتعرض لظاهرة القيادة في معناها الضيق أى كممارسة من جانب شخص معين على جماعة متعددة الافراد لنوع من النفوذ والتأثير بحيث يكتل القوى خلف هيئته . غلب على الفلسفة السياسية اليونانية التعامل الشكلى مع مشاكل الحكم . ولعل طبيعة الدولة اليونانية يفسر هذه الحقائق . وتزداد الدلالة عندما نتذكر أن شيشرون رغم قدراته الفكرية المحدودة لم يتردد في أن يتناول ظاهرة القيادة ببعض التفصيل . ولعل هذا يبرر كيف أن الفقه الأمريكى لا يتردد في أن يتساءل : هل لدى أوروبا الغربية شيئا تعلمنا آياه بهذا الخصوص ؟ أنظر التفاصيل في :

## نظرية وظائف الدولة وتقاليدها الممارسة السياسية، دراسة مقارنة:

٤١

نظرية وظائف الدولة من أعقد الفصول التي لم يستطع الفكر السياسي رغم جميع منجزاته أن يتوصل بخصوصها الى نظرة واضحة صريحة متكاملة . درج الفقه التقليدي متأثرا بأفكار مونتسكيو على أن يميز بدعوى مبدأ الفصل بين السلطات بين الوظيفة التشريعية والتنفيذية والقضائية (١) . وهو في هذا ورغم أنه قد يبدو لأول وهلة يدعو للقناعة بعكس ذلك ، إنما تابع تقليدا غربيا يقودنا الى المجتمعات اليونانية . والواقع أن الفقه السياسي بخصوص نظرية الدولة في جميع مراحل تطوره لم يفعل سوى أن يعكس الواقع الذي يعيشه . فأرسطو يحدثنا عن وظائف ثلاث : التصويت التشريعي والقيادة والعدالة (٢) . وهو إنما يصوغ فكريا بهذا المعنى تقاليد المدينة الدولة كما عرفت الإنسانية اليونانية بصفة خاصة خلال القرن الرابع قبل الميلاد . والتصويت التشريعي ليس سوى الوظيفة التشريعية والقيادة ليست سوى الوظيفة التنفيذية . أو تابعنا الفكر السياسي بهذا الخصوص لوجدنا أنه منذ القرن الخامس عشر وعلى يد مكيافيللي وحتى القرن الثامن عشر وبفضل فلسفة الثورة الفرنسية أصاب نظرية الدولة نوع من القطيعة والعزلة الذي كان نتيجة لتطور عام يسعى لاعطاء ذلك المفهوم صفة الاستقلالية ازاء الوجود الانساني (٣) . الاستقلالية التي انتهت بوصف الدولة بأنها حقيقة مجردة ومعنوية من حيث التصور الفكري لتصبح مع الثورة الفرنسية مرادفا للشعب من حيث البنيان الوظيفي وإذا بها مع الدولة البورجوازية وقد أضحت موضع عبادة وتقديس في ذاتها ولذاتها لتحل محل الكنيسة ولتقضى على أية علاقة غير مباشرة بينها وبين المواطن ، ومن ثم كان لابد وان يفرغ مفهوم الدولة من جميع صور الوجود المعنوي والثقافي للحياة البشرية . يقول « كاسير » : « انها تقف وحيدة في فراغ مكاني » . لقد أضحت أسطورة (٤) . هذا التطور كان لابد وان يحمل كما يعترف بذلك الفيلسوف الالماني السابق ذكره على فرض الكثير من النتائج التي لم يكن يتوقعها أى مفكر سياسى والتي نعيش خلال هذه المرحلة أخطر صور التعبير عنها . الذى يعيننا بهذا الخصوص هو أن نتذكر كيف أن النظرية

(٣) قارن أيضا في نفس المعنى :  
CASSIRER, The myth of the State, 1966, p.  
129.

(٤) نفس المرجع السابق ذكره ، ص ١٤٠ .

(١) قارن قولين ، م.س.د. ، ص ٢٥٩ .

(٢) انظر التفاصيل في :  
DE VILLENEUVE, L'activité étatique, 1954,  
p. 85.

السياسية الغربية لا تزال تبحث عبثاً عن تأصيل انساني وأخلاقي ومثالي لوظائف الدولة . مما لا شك فيه ان الفقه الالماني استطاع أن يحطم تقاليد الممارسة الفرنسية بخصوص الفصل بين السلطات الثلاث : تشريعية وتنفيذية وقضائية حيث أن هذا التصور يتضمن خلطاً بين الوظيفة والاداة (١) . كذلك فان الفقه الأمريكي قاد الى تشويه آخر عندما حاول باسم التوازن الدستوري أن يؤصل تصوراً متميزاً فاذا به يقودنا الى أسوأ أنواع التحجر الفكري حول وظائف الدولة (٢) . التقاليد الجرمانية انتهت في الواقع الى استبعاد نظرية القيم من وظائف الدولة بأسم عبادة المصلحة العامة ولتتحكم في عناصرها ارادة فئة مختارة باسم الحزب وبدعوى انها هي وحدها القادرة على التعبير عن ضمير ووعي الجماعة ورغم انها من حيث الواقع ليست سوى فئة في المجتمع صبغتها مفاهيم التحيز والتحجر الفكري وعدم القدره على فهم حقيقة الوظيفة الحضارية التي يجب أن تحمل لواءها الدولة (٣) . هذا التطور الذي قاد الى ما أسماه « بريشت » في مؤلفه الأشهر « ازمة النظرية السياسية » لا يزال يسيطر على المفاهيم لم يستطع ان يتصدى له بالهدم وإعادة البناء أى مفكر عملاق (٤) . النظرية السياسية المعاصرة لا تزال تبحث بلا جدوى عن منظر لوظائف الدولة بحيث يعيد لهذا المفهوم دلالاته الانسانية . والواقع أن السبب الحقيقي في هذا الفشل يعود الى مقدمة ضرورية يابى الفكر السياسى أن يسلم بها : الثورة الفرنسية ورغم انها تمثل طفرة حقيقية في التطور السياسى الا أنها أيضاً تعبير عن تدهور خطير في كثير من المفاهيم والمدرجات السياسية . واذا كانت قد اطلقت عقول القوي السياسية وأكملت مفهوم السياسة القومية الا انها أيضاً وضعت بدور العنصرية والتعصب القومى وفرغت الوظيفة السياسية من كل جوهر حضارى (٥) .

فهل علماء النظرية السياسية قادرون على تخطى الثورة الفرنسية وطرحها جانبا من تقاليد تحليل نظرية الدولة ؟

الحضارة الاسلامية تقف من هذه التطورات موقفاً متميزاً له مذاقه وله طبيعته ليعلم عن مدى تقدم ذلك التراث ازاء جميع الخبرات الانسانية الاخرى . قبل أن نحاول فهم وتحليل ابن أبى الربيع كتعبير عن هذه الملاحظة فلنتذكر بأننا من هذا المنطلق الاسلامى وفي محاولة لسد ذلك النقص الفكرى الذى يعيشه علم السياسة المعاصر ميزنا بين أربع وظائف للدولة : وظيفة تطويرية تدور حول التجديد المستمر بالالغاء أو البناء أو التعديل للاوضاع القانونية السائدة والمنظمة لقواعد التعامل الفردى والجماعى ، وظيفة توزيعية تنبع وتتحدد بمفهوم العدالة بأوسع معانيها اقتصادية واجتماعية فى آن واحد تم وظيفة اتصالية أساسها خلق العلاقة المعنوية بين الفرد والجماعة أى بين المواطن والدولة . ثم تأتى عقب ذلك الوظيفة الجزائية فتخلق الاطار الذى يسمح باحترام وفاعلية ذلك الاساس الأول (٦) .

(٤) التفاصيل فى :  
BRECHT, Political theory, 1959, p. 4 — 13.

(٥) أنظر أيضاً :  
BOURRICAUD, Esquisse d'une théorie de l'autorité, 1961, p. 313.

(٦) بناء نظرية وظائف الدولة بهذا المعنى هو الذى سيطر على جهودنا فى تحليل القيم السياسية . أنظر حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٢٣ وما بعدها .

(١) قارن رغم وضوح الموقف الفكرى :  
KELSEN, General theory of law and State, 1952, p. 274.

(٢) ايستون ، م.س.ذ. ، ص ٢٦٨ وما بعدها .

(٣) جدير بالتأمل بهذا الخصوص ملاحظات :  
DEMARIA, Lo stato sociale moderno, 1962, p. 216.

## التعريف بالدولة ووظائفها من قراءة مفاهيم ابن أبي الربيع :

٤٢

عودة الى فلسفة ابن أبي الربيع نجد أنه يبدأ فيعلن بأن أركان المملكة أربعة :  
الملك والرعية والعدل والتدبير (١) .

أول هذه الأركان : الملك . وهي كلمة لا بد وأن تثير الكثير من علامات الاستفهام .  
هل يقصد بهذه الكلمة الملك بضم الميم وهو الأمر الذي يعنى ان المفهوم يصير واسعا  
فضفاضا لا يمكن فقط نموذج الحكم الوراثي بمعناه التقليدي ؟ وقد يقف ضد هذا  
التفسير قوله في الفقرة السابقة على هذا الموضع : الملك الفاضل ، بفتح الميم بما يعنيه  
من تخصيص لنموذج الممارسة السياسية . الواقع أنه يخيل الينا أنه استخدم كلمة  
الملك في أركان المملكة بما يعنيه الاحالة الى شخص الحاكم ويبدو ذلك من العودة الى  
اكمال الفقرة التي أوردها بخصوص أركان المملكة حيث تحدث عن أدوات الملك ،  
فذكر الابوة والهمة الكبيرة والرأى المتين ، وهي جميعها عناصر يغلب على الظن انها  
تحيل الى شخص الممارس وليس الى موضع الممارسة (٢) .

على أنه من جانب آخر يجب أن نعترف بأن كلمة الملك لم تفهم دائما على أنها تعبير  
عن ذلك النموذج من الحكم حيث السلطة استبدادية موروثة وانما فهمت أيضا بمعنى  
« القادر » . يقول تعالى في كتابه الكريم : « فتعالى الله الملك الحق » . كذلك فان كلمة  
الملك تستخدم بمعنى حدود القدرة واطار الفاعلية وهو استخدام قديم ومتداول  
يعود الى فترة الاصول الاولى . يقول تعالى « والله ملك السموات والارض » . على أن  
الأمر الذي لا شك فيه أيضا أنه خلال مرحلة معينة وبصفة خاصة خلال العصر العباسي  
الثاني سوف نجد أن كلمة الملك قد أضحت في أغلب الأمر تعبر عن ذلك المفهوم التقليدي  
الفارسي الذي عرفته الجماعات غير الاسلامية حتى تلك اللحظة حيث النظام السياسي  
يقوم على أساس السلطة العليا الاستبدادية المتوارثة من حيث ادارة العمل  
الحكومي (٣) .

كلمة الملك في مؤلف ابن أبي الربيع تتذبذب بين المعنيين وتتأرجح بين التطبيقين  
بحيث يستحيل القول هل هو يقصد المفهوم الاسلامي أى القادر الاعلى أم المفهوم

(٣) انظر مقدمة ابن خلدون وبصفة خاصة :

ROSENTHAL, Ibn Khaldun : the Muqaddimah,  
1958, Vol. I, p. 234.

(١) انظر فيما بعد ص ١٠٥ وما بعدها .

(٢) ومن ثم تصير كلمة الملك بضم الميم مرادف

للحكم . انظر أيضا ص ١١١ م .

التقليدى غير الاسلامى اى الحاكم الاستبدادى الذى وصلته السلطة من خلال التوارث .

والواقع أن عنوان الكتاب يحمل دلالة معينة : سلوك المالك فى تدبير الممالك (١) . فالملك هو الحاكم ولكنه لم يصعه بانه ملك وإنما كان واضحا فى تعريفه له بكلمة لا يمكن أن تفهم الا على أنها مرادف لكلمة القادر والممالك رغم أنها جمع مملكة الا أنها لا تعنى بالضرورة أن حاكمها لابد وان يكون ملكا بالمعنى التقليدى غير الاسلامى . اضع الى ذلك أنه اخضع مفهوم المملكة لفكرة التدبير أى الرؤية الصائبة والتوقع من منطلق مصلحة الأمة وابن أبى الربيع سوف يؤكد فى موقع لاحق بأن التدبير يفرض المشور . ومن ثم فيغلب على الظن انه يحيل الى نموذج اتر اتساعا من فكرة الملك بالمعنى التقليدى اى حيث الحاكم قد تلقى سلطته من خلال الارث بما يعنيه ذلك من اطلاق لحدود تلك السلطة (٢) .

كذلك لو عدنا الى تحديد أركان المملكة كما عرفها ابن أبى الربيع لوجدنا انه ميز بين أربعة عناصر فى حقيقتها تعكس مفهومين : العنصران الاول والثانى يمثلان الحقيقة البشرية أى الكيان العضوى الذى يدور حول الحاكم والمحكوم . ثم العنصران الثالث والرابع اللذان بدورهما يعكسان الحقائق المعنوية أو القيم السائدة سواء نظر اليها بمعنى الوضع القائم وهو العدالة أو ديناميات المستقبل وهو التدبير (٣) . وهكذا منذ البدايه وبطريقة لا شعورية يربط ابن أبى الربيع الوجود السياسى بالاطار المتالى والثقافى للجماعة السياسية .

السؤال الذى نطرحه ونريد الاجابة عليه : هل نستطيع من تحليل نصوص هذا المؤلف أن نكتشف ونحدد وظائف الدولة كما تصورها الفقه السياسى العربى خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى ؟

مما لا شك فيه أن الاجابة لابد وان تحتمل الكثير من التناقضات وهى أيضا نوع من المخاطرة (٤) . ولكننا نعتقد بأن متابعة هذا النص فى دلالاته وخفاياه من منطلق التفسير المعنوى وليس فقط التفسير اللفظى يسمح لنا بأن نكتشف وظائف الدولة كما تقدمه لنا الممارسة الاسلامية السابقة والمعاصرة لعصر الخليفة المعتصم :

( أولا ) أول هذه الوظائف هو بناء نظام سياسى يعبر عن المفاهيم والمثاليات التى صاغتها النصوص المقدسة .

فالاسلام - وهذه احدى خصائصه الواضحة - لم يفرض فى تعاليمه القرآنية نمودجا سياسيا معيناً ولكنه وضع مجموعة من التعاليم والمبادئ هى التى تسمح بالقول بأن هذا النظام يعبر أولا عن تلك المثالية . ومن ثم تصير أولى وظائف الدولة هى بناء ذلك النظام الذى هو قادر على تحقيق ذلك النموذج المثالى كما فرضته تلك

(٢) انظر المصادر التى أوردها وليامز ، م.س.ذ. ، ص ١٢٨ وما بعدها .  
(٣) راجع فيما بعد ص ١٠٥ م .  
(٤) قارن أيضا :  
LAOUST, Les schismes dans l'Islam, 1977, p. 223.

(١) لاحظ الفارق فى عنوان الكتاب بين هذا المؤلف وذلك الذى تركه لنا ابن عدى بعنوان تهذيب الاخلاق والذى سبق وعرضنا لبعض ملاحظات بخصوص ما تفهمه من مفاهيم . انظر أيضا ، التكريتى ، يحيى بن عدى ، م.س.ذ. ، ص ١١ وما بعدها .

التعاليم السماوية (١) . الدولة هي أداة البشر لتحقيق المثالية السياسية من خلال الإرادة الجماعية (٢) . ومن ثم فإن أى نظام سياسى يستطيع العقل البشرى اكتشافه ، طالما أنه يحقق التعاليم والمبادئ التى صاغها القرآن وأكملتها السنة واستخلص دلالتها الفقه ورجال التشريع هو نظام سياسى صالح (٣) . الدولة من ثم يقع عليها أول التزام ببناء مثل ذلك النظام السياسى .

( ثانيا ) الوظيفة الثانية هي أنه على الدولة أن تمكن المسلم من تحقيق ذاتيته الفكرية . الاسلام والتراث الاسلامى لم يجعل الشكليات هي محور تصوره للوجود الانسانى . الجوهر هو العلة وهو الحكم لا فقط على مستوى الفرد حيث الاعمال

وقد تقتصر على أن تكون إرادة الأغلبية . التقاليد اليونانية والى سوف تستعينها الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر تضيف متغيرا رابعا وأساسه أن الشعب لا يمكن أن يصوت الا على ما هو طيب وصالح . ويستتر خلف ذلك مفهوم عام أساسه التفاؤل فى النظرة التى تسيطر على الإدراك الأوروبى بصدد مفهوم الديمقراطية بمعنى التصويت السياسى .

التقاليد الاسلامية تنطلق من مدرجات تتعارض وتتناقض مع المنطلقات السابق التحديد بها . ( أولا ) فالتشريع ليس عملا اراديا بمعنى التصويت على أمر معين وانما هو عمل علمى بمعنى تخريج القواعد من النصوص المقدسة . ( ثانيا ) مصدر شرعية التشريع فى التقاليد الاسلامية هو المطابقة أو الاقتراب أو التعبير عن التعاليم المنزلة . ( ثالثا ) الإرادة الحاكمة ليست بشرية ولكنها عليا دينية الهية . حتى الخليفة إنما يحكم باسمها ومن أجل احترام تعاليمها . ( رابعا ) لا موضع للحديث عن سلطة للشعب فى التشريع الا بمعنى الاجماع . وهذا بدوره له معناه وله خصائصه التى تميزه سواء عن حكم الفرد أو قرار الأغلبية .

على أن هذه المفاهيم لتكتمل لابد وأن نضيف ملاحظة جانبية . التشريع هنا يجب أن يفهم بالمعنى الموضوعى وليس بالمعنى الشكلى ، بمعنى تنظيم العلاقات الخاصة وليس بمعنى وضع القواعد الاجرائية المتعلقة بإدارة المرافق العامة . ومن هنا تبرز واضحة بطلان قوانين تنظيم العلاقات الاسرية والمخالفة للتقاليد الاسلامية . فليس من حق الهيئات النيابية مهما كانت تمثل من أغلبية أن تضع قواعد لا تستند الى التعاليم الالهية بل أن القواعد المتعلقة بتنظيم العلاقات الشخصية إنما صياغتها هي وظيفة الفقيه والقاضى .

أنظر المصادر التى أوردتها وليامز ، م.س.د. ، ص ١٨٣ وما بعدها وبصفة خاصة الثبت الذى أدرجه فى ص ١٨٦ - ١٨٧ .

(٣) انظر وقارن محيى الدين بن العربى ، نصوص الحكم ، شرح عبد الرزاق القاشانى ، ١٩٦٦ ( الحلبي ) ، ص ١٨٨ وما بعدها .

(١) رغم أهمية هذه النواحي ورغم دقة التحليل الذى يقدمه لنا المودودى فى مؤلفه الذى سبق واحلنا اليه وتعرضنا له فى أكثر من مناسبة الا أن المفكر الأشهر لم يتعرض لهذه المشكلة . أنظر المودودى ، الخلافة والملك ، م.س.د. ، ص ٢٦ وما بعدها . فهو يذكرنا بأن الدولة يجب أن تعمل لغايتين : الاولى اقامة العدل والثانية بناء نظام « اقامة الصلاة » و « ايتاء الزكاة » . فهل تنتهى عند ذلك وظائف الدولة ؟ انظر ملاحظتنا سابقا ص ٢٢١ وما بعدها .

(٢) الواقع أن تحليل العلاقة بين طبيعة النظرة الاسلامية للإرادة التشريعية واساس الالتزام الفردى بالقرار الجماعى جدير بأن يقود الباحث الى نتائج خطيرة . فلنبداً ونذكر المنطلقات العامة .

عودة الى التقاليد اليونانية كما ينقلها الينا « اكسونوفون » فى شكل حوار بين « بيركليس » و « السيبياذ » نستطيع أن نتلمس الدلالة الحقيقية للمنطق الاسلامى . يسأل السيبياذ الزعيم اليونانى بيركليس بقوله : « حدثنى يا بيركليس : هل تستطيع أن تخبرنى بما تعنيه كلمة التشريع ؟ » فيجيبه بيركليس : « مما لا شك فيه » . ويعقب السيبياذ : « باسم الالهة علمنى ذلك . أننى أسمع الكثيرين يفرقون بالشاء على أشخاص مجرد أنهم يحترمون عبادة التشريعات وأعتقد أن المرء لا يمكن أن يستحق هذا الشاء اذا لم نعرف ماهو التشريع » . وعندئذ يقول بيركليس : « انت تريد يا السيبياذ شيئاً بسيطاً جداً اذا أردت أن تعرف ماهو التشريع . أن هذه الكلمة تنطبق على كل تصويت بمقتضاه الشعب وقد تجمع فى هيئته النيابة بتخذ قراراً بذلك الذى يتعين على المرء أن يفعله أو أن يمتنع عن فعله » .

انظر المصادر فى بريلسوه ، م.س.د. ، ص ٣٧ وما بعدها .

المفهوم الغربى يستند الى ثلاثية فكرية هي وحدها التى تفسر جميع تقاليد الديمقراطية : ( أولا ) التشريع هو عمل ارادى ( ثانيا ) مصدر شرعية القواعد القانونية هو الإرادة الحاكمة صريحة أو ضمنية ( ثالثا ) هذه الإرادة الحاكمة هي إرادة بشرية ، قد تكون فردية وقد تكون جماعية

بالنيات ولكن أيضا على مستوى الدولة . ومن ثم فان النظام الاسلامى ليس هدفا فى ذاته ولكنه أداة فرضها القرآن حتى يستطيع كل مسلم أن يحقق وجوده المدنى والدينى ومن منطلق تلك المثالية الاسلامية (١) . وهكذا وظيفة الدولة لا تقتصر على أن تقيم نظاما يحمى القيم الاسلامية بل وان تمكن أيضا الفرد المسلم من أن يحقق تلك القيم على مستوى سلوكه الفردى . وهكذا تصير المثالية الاسلامية شكلية وموضوعية ، كلية وجزئية أى جماعية وفردية .

( ثالثا ) تحقيق العدالة . سبق ورأينا أن العدالة هى محور نظام القيم الاسلامية . على ان الواقع أن العدالة ليست مجرد التزام على مستوى الاداة الحكومية ازاء المسلم وليست مجرد شرط يجب أن يتوفر فى كل من يمارس السلطة . انها واجب على الدولة بوصف كونها دولة . ولذلك فهذا الالتزام وهذا القيد فى الممارسة لا يتجه فقط نحو كل مسلم بل هو يتجه الى كل مواطن مسلم كان أو غير مسلم يعيش على الأرض الاسلامية (٢) .

( رابعا ) الوظيفة الرابعة هى نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد . الدولة الاسلامية تعنى مجموعة مزدوجة من الوظائف : البعض داخلى فى علاقة السلطة برعايا تلك الدولة . ولكن هناك أيضا وظائف خارجية تتجه الى غير رعايا الدولة الاسلامية . مما لا شك فيه أن الوظيفة الاساسية تنبع من مفهوم تمكين المواطن المسلم من أن يحقق ذاته ولكن عليها أيضا الالتزام بأن تمكن المواطن أيا كان مسلما أو غير مسلم من أن يشعر بالثقة والطمأنينة الاجتماعية . الوجه الآخر لتلك الوظيفة أى التعامل الخارجى هو الذى يدور حول نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد أى خلق القناعة الاسلامية ولو بقوة السلاح (٣) .

عودة الى مفاهيم ابن أبى الربيع نلاحظ أن العناصر الثلاثة الأولى صريحة ليست فى حاجة الى تفصيل اذ يعلنها الكاتب العربى دون أى غموض فى جزئياتها أو تطبيقاتاتها . ولعل مفهوم العدالة يحتل الشطر الاكبر من اهتمامات ابن أبى الربيع . هى ليست مجرد وظيفة ، ولكنها أيضا شرط لازم لصلاحية الممارسة ، والعدل هو حكم الله تعالى فى أرضه ، وهذا النظام للقيم يخلق مجموعة التزامات لا تقتصر على أن تكون نظامية ودينية بل انها كذلك معنوية . على الفرد على سبيل المثال أن يؤدى واجبات معينة نحو اسلافه وموتاه والواقع أن مفهوم العدالة لدى ابن أبى الربيع يتسع فاذا به يشمل جميع أنواع وعناصر المثاليات السياسية وهو فى هذا انما

(٢) انظر حول مفهوم « الامان » ونتائجه السياسية :

GARDET, La cité musulmane, 1954, p. 75.

(٣) محمد دروزه ، الجهاد فى سبيل الله فى القرآن

والحديث ، ١٩٧٥ ، ص ١٣ .

(١) مفاهيم تعكس من جانب آخر نوعا من السداجة

لرحها أولئك الذين يحاولون تبرير الدعوة الاسلامية فى

المعاصر دون تأسيس ذلك على علم ودراية . انظر

سبيل المثال محمد البهى ، الاسلام فى الواقع

بجى المعاصر ، ١٩٧٠ ، ص ٣٤ وما بعدها .



يعكس التقاليد الإسلامية في أنقى خصائصها (١) . يقول الحكيم العربي « من أعمال العدل أن يكون - أي الفرد - صدوقا في كل ما ينبغي » . هل هناك أكثر من هذا دلالة على أن مفهوم العدالة يتسع فيصير رداء فضفاضا يسيطر على جميع تطبيقات القيم والمثاليات الأخلاقية والدينية ؟

على ان الملاحظة التي لابد وأن تدعو للانتباه بل وقد تثير التشكيك في بعض ما توصلنا اليه من نتائج حيث ربطنا الاطار الفكري لسلوك المالك بالمجتمع الاسلامي خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري تنقلنا الى مفهوم الجهاد (٢) . مما لا شك فيه أن فكرة الدفاع عن الشريعة واحترام السنن والتعاليم التي فرضتها التقاليد الإسلامية تتردد واضحة في جميع أجزاء هذا المؤلف . ولكن الكاتب عندما يتعرض لكل ماله صلة بالجهاد فاذا بأفكاره وقد أصابها نوع من التجهيل والغموض ان لم يكن الصمت المحير وبحيث يمكن القول بأنه يكاد يتجنب الحديث عن ذلك الالتزام لا فقط بمعنى الجهاد وفرض الاسلام بلغة السلاح ان لزم بل وكذلك بمعنى نشر الدعوة وترسيب القناعة بسيادة المفاهيم الدينية الإسلامية (٣) . وليس أدل على ذلك أنه عندما يتحدث عن أرباب الحروب يصفهم بالعبارة التالية « حرسة المملكة بهم تدفع الإعداء وتؤمن غوائلهم ، وبهم تفتح المدن والممالك » . انه يتكلم عن حراسة ودفاع أو فتح وغزو ولكنه لا يشير بأي شكل كان وظيفه الجهاد المقدسة والتي منها ينبع مفهوم نشر الدعوة . وهنا لابد وان نتصور الرأي المخالف وقد خرج ينعي علينا بالقول أن مفهوم الجهاد يمكن أن يكون غائبا عن ذهن المحلل السياسي خلال فترة المستعصم ولكن كيف يكون الامر كذلك بصدد من يحلل الوجود السياسي خلال فترة حكم المعتصم ؟ وقد يضيف هؤلاء : اليس هذا تأكيد من منطلق منهجية تحليل المضمون الى أن سلوك الممالك انما كتب عقب القرن الثالث الهجري بفترة لن تقل عن أربعة قرون ؟

الواقع أن نظرية الجهاد لم يقدر لها اي تأصيل سياسي حقيقي بل الوظيفة العقائدية للدولة ذاتها لم يقدر لها المفكر السياسي وفي جميع مراحل التاريخ الاسلامي القادر على أن يرتفع بفكره الى مستوى التنظير الكلي الشامل من منطلق النصوص القرآنية والممارسات التاريخية (٤) . لقد ظلت نظرية الجهاد تتوقع حولها التحليلات الفقهية والكتابات الشرعية أو ما في حكمها . ويبدو ذلك واضحا فيما نستطيع أن نجده من نصوص بصفة خاصة ابتداء من القرن الثاني الهجري . ولعل هذا هو أحد الأسباب التي قادت أحد المفكرين المعاصرين لأن يعلن بأن نظرية الجهاد لم تتكامل ولم ترتفع الا فقط خلال القرن

أوردها نزيه حماد في تقديمه لمؤلف عبد الله بن المبارك ، كتاب الجهاد ، ( البحوث الإسلامية ) ١٩٧٨ ، ص ١٧ وما بعدها .

(٤) قارن حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، م.س.ذ. ، ص ٣٥ وما بعدها .

(١) أنظر ما أوردها سابقا ص ١٥٤ وما بعدها .

(٢) أنظر المصادر التي أوردها لاوست بخصوص الخليفة المستنصر ، لاوست ، م.س.ذ. ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٣) النصوص عديدة . أنظر ثبت بذلك الخصوص في وليامز ، م.س.ذ. ، ص ٣٠٣ ، وكذلك القائمة التي

الأول الهجري (١) . قول قد يصدق ولو نسبنا ازاء التحليل السياسي والفلسفي ولكنه ليس دقيق بصدد الدراسة الفقهية وكتابات الامام مالك خير دليل على صحة هذه الملاحظة . على كل فمما لاشك فيه ان فترة حكم المعتصم من حيث الممارسة كانت قد تخطت ولو في قسط معين عن مفهوم الجهاد كمحور للتعامل السياسي الخارجى . ولهذا فان ابن ابي الربيع - وعلينا ان نتذكر انه حكيم وليس فيلسوف وانه مخاطب للسلطة وليس منظر للوجود بل هو يعكس ولو في قسط معين المفاهيم السائدة في الطبقات الحاكمة وليس اكثر من ذلك - وفي اكثر من موضع واحد يحدثنا عن مفهوم الثقة والطمينة والاستقرار الذى أضحى محور الدولة العالمية الكبرى . بل انه من الممكن القول بأن مفهوم الدولة العالمية في حقيقة الأمر قد يتناقض ويتعارض مع وظيفة الجهاد ومفهوم نشر الدعوة (٢) . الا تقوم هذه النظرة على تجميع الشعوب بغض النظر عن عقائدها وتصوراتها في اطار واحد من الوحدة النظامية ؟

واليس هذا العصر هو الذى تنتمى اليه كتابات دافعت عن النصرانية واليهودية وأبرزت لها مزايا وأفضليات في مواجهة العقيدة الاسلامية ؟

## ٤٣ الإطار الفكرى والمفاهيم الأساسية فى سلوك المالك :

من استقراء المفاهيم الاساسية التى سيطرت على الاطار الفكرى لشهاب الدين ابن ابي الربيع نستطيع أن نحدد تلك المسالك المجردة بخمسة كليات أساسية: القيادة، السلطة، العدالة، التدبر، السلوك . رأينا بعض هذه المفاهيم فى عرضنا السابق وهى تبرز من آن لآخر فى اطار متكامل حيث كل منها يقود الى الاخرى . فالقيادة والسلطة والتدبر هى اركان ثلاثة كل منها يستند الى العنصرين الاخرين . ان القيادة هى سلطة والسلطة هى علاقة تعبر عن تقابل بين حقوق وواجبات . هذه الحقوق والواجبات تتمركز حول مفهوم التدبر . الحاكم الذى لا يعرف كيف يؤدى هذا الواجب تسقط شرعيته السياسية . كذلك فقد رأينا العلاقة بين العدالة والسلوك وكيف أنهما بدورهما وجبان لحقيقة واحدة . السلوك هو تعامل وارادة والعدالة هى اعتدال واتزان فى ذلك

LEWIS, Politics and War, in SCHACHT, The legacy of Islam, op. cit., p. 175 — 176.

(٢) انظر بصفة خاصة :

KRUEGER, The italien cities and the Arabs before 1095, in SETTON, A history of the Crusades, Vol. I, 1969, p. 40.

قارن أيضا نفس المرجع ص ١٦٩ وما يعسدها ، جزء ثانى ، ص ٦٦٨ وما بعدها .

(١) النظرية التقليدية للفقه الاسلامى من ثم كانت تقوم على أساس مزدوج : من جانب بين الدولة الاسلامية وباقي اجزاء العالم حالة حرب . ومن جانب آخر فان معاهدة سلام بين دولة اسلامية ودولة غير اسلامية لا موضع لها . فالقتال لا يمكن أن يوضع له حد . قد يوقف فقط بهدنة بل ويحدد لوس هذا بان فترته لا يجوز أن تتجاوز عشرة أعوام ، ويضيف بأن المسلمين كان من حقهم الغناء حالة الهدنة فى أى لحظة بارادتهم المنفردة ولكن بشرط اعلان الطرف الاخر قبل بداية القتال . انظر :

التعامل (١) . سوف نعود لتفصيل هذه المفاهيم خلال التحليل النصي ومن خلال قراءة فقرات المؤلف بشكل أكثر دقة من منطلق التعامل مع الجزئيات . ونحن الذى يعنينا فى هذا العرض السريع بصدد الامام بفكر ابن ابي الربيع هو ان تقديم الاطار المتكامل لتصور ابن ابي الربيع للجزئيات الاساسية التى منها تنبع فلسفته السياسية . الاهميه الحقيقيه التى نوليها بهذه الناحية هى ان هذا التصور انما يعكس المدركات السائدة فى المجتمع الاسلامى خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى (٢) .

( ١ ) ما هى خصائص السلطة ؟ وكلمة السلطة بهذا المعنى تحيل الى مفهومى القيادة والتدبر .

ستطيع ان يحدد حول متغيرات خمس أساسية هذه الظاهرة أى السلطة بكل ما تعنيه وتضمه وتحويه من حقائق فى مدركات الكاتب العربى :

أولا - هى حقيقة عضوية وهى ليست حقيقة عضوية فقط من حيث خصائص المزاولة بل أنها كذلك من حيث العدة على الممارسة (٣) . ابن ابي الربيع لا يعترف بفكره 'العقد كاصل للظاهرة السياسية وان كان يسلم بمفهوم البيعة . موقع صاحب السلطة من الجسد السياسى هو تعبير عن نظرة عضوية حيث كل جزء له وظيفته فى اطار الجسد السياسى المتكامل الذى يمثل الدولة او بعبارة ادق الملك والامة .

ثانيا - على ان السلطة تفترض مبدأ الاختيار (٤) . لا يعنينا بهذا الخصوص من هو صاحب حق الاختيار ولكن الذى يجب ان تؤكد عليه وهو واضح بصراحة كاملة ان الاختيار هو الذى يلقى ويضفى على صاحب السلطة شرعية الممارسة . السلطة بطبيعتها ايضا هى عملية اختيار . وهنا تبدو حقيقة الالتزام بفكرة التدبر بمعنى مواجهة الأحداث .

ثالثا - على أن السلطة لها طبيعة دينية . بغض النظر عن عدم استخدام كلمة الخليفة وتفضيل الكاتب كلمة « الملك » فانه رغم ذلك وهنا تبرز واضحة المتغيرات التى جعلتنا نحيل المؤلف الى النصف الاول من القرن الثالث الهجرى يجعل المحور الاساسى للظاهرة هو الالتزام الدينى (٥) . احترام الاخلاقيات الدينية الاسلامية والتعاليم المنزلة تبرز فى كل موضع بل وفى بعض الاحيان بلا مناسبة . ولنتذكر ما سبق ورأيتاه بخصوص الالتزام ازاء الموتى .

رابعا - مبدأ المشاركة فى الممارسة . ان علاقة الخليفة بأعوانه ليست فقط علاقة أمرة . هذه الحقيقة تبرز واضحة وصريحة بلغة لا تحتمل التأويل عند الحديث عن علاقة الملك بالوزير بل وكذلك بصدد موقف الملك من تعامله مع الوزير امام اعوان أى منهما (٦) . فكرة المشاركة بمعنى أن السلطة هى تضافر مجموعة عناصر عضوية فى سبيل تحقيق هدف أساسى تمثل الاطار الفكرى لتصور ابن ابي الربيع لمعنى السلطة ولخصائصها (٧) .

(١) أنظر أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، م.س.د. ،

(٤) قارن فيما بعد ص ١١٧ م .

(٥) أنظر سابقا ص ١٣١ وما بعدها .

(٦) قارن ص ١٢٠ م .

(٧) أنظر ص ١٢٣ م .

جزء أول ، ص ٨١ وما بعدها .

(٢) أنظر فيما بعد ص ٤٣ م .

(٣) أنظر سابقا ص ٢٦٦ وما بعدها .

ب . ب . أو "تتقيد" إلى مبدأ العدالة وحاولنا ان نحدد خصائص هذا المفهوم كما يبرز من خلال المتبعة النصية لفكر ابن أبي الربيع لاستطعنا أيضا بهذا الخصوص أن نحفظ تميزا واضحا لمبدأ العدالة بحيث يجعله يقف رافضا كل ما يقال ويتداوله "فكر المعاصر عن أن مفهوم العدالة في الحضارة الإسلامية هو استقبال لمفهوم العدالة للأفلاكي أو بصفة عامة للتراث اليوناني . فلنحاول أن نجتمع العناصر التي منها تكون ذلك النسيج الفكري لمفهوم العدالة لدى ابن أبي الربيع .

١ - العدالة لدى ابن أبي الربيع هي أحد أركان الدولة وهي بهذا المعنى قيمة ونظرة في آن واحد (١) . أنها قيمة حيث تصير المثالية المطلقة التي تحكم السلوك "تتري" أي كانت صورة ذلك السلوك ، حاكما أو محكوما . ولكنها أيضا نظام وبهذا المعنى تصير أحد أركان المملكة لتضع قواعد معينة لابد ان تتوفر في شخص من يمارس السلطة .

٢ - على ان العدالة وهي قيمة تصير القيمة العليا بحيث انها تمثل المحور الذي تنبع منه وتصب فيه جميع القيم السياسية الاخرى . ابن أبي الربيع تعرض لقيم ثلاث بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الى جوار مبدأ العدالة : المساواة ثم الطمأنينة ثم الحرية ولكنه جعل تلك القيم تنبع جميعها وتصب في مفهوم العدالة .

٣ - مبدأ العدالة لم يخضع ولم يقبل أي نوع من أنواع التجهيل . انه واضح من حيث عناصره صريح من حيث مقوماته . واذا كانت الحرية تبدو في الفاظ ابن أبي الربيع موضع تساؤل . واذا كانت المساواة لم تخضع لذلك التفصيل الذي اخضع له مفهوم العدالة . واذا كانت الطمأنينة تبرز من آن لآخر فعلى العكس مفهوم العدالة يكاد يكون ناقوسا يدق به في كل مناسبة بل ودون مناسبة ليدكر الحاكم بأن محور سلوكه هو ان يكون عدلا (٢) . اذا كانت الشرعية مردها الاختيار فان الطاعة محورها العدالة .

٤ - الواقع ان قراءة ابن أبي الربيع بشيء من التأمل تسمح بملاحظة كيف ان العدالة هي في حقيقة الامر علاقة تربط جميع مستويات الوجود السياسي . فهي تتحكم في العلاقة الاسرية ، وهي تنظم علاقة المالك بملكه ، وهي تغلف علاقة صاحب السلطة بأعوانه . وهي بعبارة اخرى تعبير عن وظيفة من جانب وحق من جانب آخر . هي وظيفة لانها محور الممارسة وهي حق لأنها جوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم (٣) . ولعل هذا يفسر لماذا نلاحظ أن عناصر الملك قد يختفى بعضها أو يقل وزنه أو تضعف كثافته خلافا لعنصر العدالة الذي يظل دائما وثابتا في أي موقف من مواقف السلطة الحاكمة أو المواجهة بين المواطن وصاحب السلطة .

٥ - ويبلغ ابن أبي الربيع الى القمة عندما يجعل مصادر شرعية العدالة ليس فقط المثالية الوظيفية وليس مجرد التعاليم بل ان استقرار التاريخ والجماعات يأتي فيؤكد ندالة حيث أن تلك فقط التي عرفت معنى العدالة هي التي قدر لها الاستمرارية والنجاح (٤) .

(٣) انظر ص ١٣٣ م .

(١) قارن ص ١٢٠ م .

(٢) جدير بالتأمل ما أورده بخصوص الحرية

ص ٤٤ م .

(٤) صريح ص ٢٦ م .

مفهوم العدالة يمثل الوضعية ، الديمومة ، الكلية المطلقة ليتوج كل ذلك بمبدأ العالمية الذي يصير محور التعامل الخارجى بين الأمة الاسلامية وغيرها من الشعوب (١) .

بقى المفهوم السلوكى ، وهذا ينقلنا الى فلسفة الوجود الانسانى فى مدركات ابن ابي الربيع .

## النظرة السلوكية للوجود الانسانى وعالمها فكر ابن الربيع

٤٤

القراءة السياسية لآى وثيقة تاريخية تفترض متابعة فكرية تقودنا ابتداء من تحليل النص فى ذاته الى اعادة تركيب النسيج الفكرى للمفاهيم التى سيطرت على الكاتب فى تصوراتهِ وأدراكهِ . تناولنا النص فى أكثر من موضع واحد : سوف نرى فيما بعد فى القسم الثالث من هذه الدراسة التحليل الجزئى لعناصر هذه الوثيقة . كذلك رأينا مجموعة المفاهيم الفكرية التى سيطرت على النسيج العام للتعامل السياسى لا فقط فى فكر ابن ابي الربيع بل وكذلك فى الفكر السائد فى عصرهِ . رغم اننا تناولنا هذه الناحية بايجاز مطلق حيث أن الجزئيات سوف نعود لها من خلال قراءة النص الا أن المحور يظل هو اكتشاف الفلسفة التى تسيطر على التصور السياسى فى مفاهيم ابن ابي الربيع والذى لم يكتمل بعد أو بعبارة أخرى فان التجرد المتتالى سوف يسمح لنا بأن نصل الى تأكيد أن تنظير الحقيقة السلوكية كمحور لآطار التعامل البشرى فى عالم الانسانية العاقلة هو العمود الفقرى لمفاهيم ابن ابي الربيع .

الوجود الانسانى فى فلسفة ابن ابي الربيع أى فى الفلسفة السائدة فى عصرهِ هو سلوك وهو لم يقتصر على أن يعبر عن هذه الحقيقة من خلال الاسم الذى به وصف مؤلفهِ بل أن أى تجرد فى أى فقرة من هذه الوثيقة لابد وان يقودنا الى مفهوم السلوك . ابن ابي الربيع لم يعرف مقومات السلوك ولكنه تركنا نكتشف خصائص السلوك كحقيقة انسانية (٢) .

الاجتماعى اذ جعلته يستند الى الملاحظة والملاحظة الا أنها لم تصل الى مستوى التقدم الذى حققته المنهجية المعاصرة . الفارق بينهما هو ان الأخيرة استطاعت بفضل التقدم التكنولوجى أن تجعل الملاحظة مقننة ومنظمة ومن ثم فهى ولو فى قسط معين قادرة على تعميم النتائج .

لو تركنا جانبا هذه الملاحظات العامة وحاولنا أن نقارن النظرة السلوكية الاسلامية بالمدرسة السلوكية الامريكية لاستطعنا ان نقف ازاء عناصر ثلاثة أساسية تسمح بالفهم الحقيقى للتراث الاسلامى وبصفة خاصة فى تأثيره لنظريتنا السلوكية :

(١) وهكذا تصير العدالة محور نظام القيم فى التعامل الداخلى والعالمية القيمة العليا المطلقة فى التعامل الخارجى . هل نستطيع أن نصف نظام القيم الاسلامية بأنه يقوم على مبدأ ازدواجية القيم السياسية ؟ انظر حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢١ وما بعدها .

(٢) هل نستطيع اجراء مقارنة سريعة بين الفلسفة السلوكية كما استطعنا صياغتها من خلال قراءة النص والمدارس السلوكية المعاصرة ؟ مم لا شك فيه أن مجموعة من الحقائق يجب ان تكون واضحة فى ذهن القارئ قبل أى محاولة للإجابة على مثل هذا التساؤل . فالفقه والتقاليد الفكرية الاسلامية ورغم تقدمها فى منطق التحليل

ولنتذكر المتغيرات الأساسية التي برزت في منحنيات هذه الدراسة على لسان ابن أبي الربيع كمواصفات للظاهرة السلوكية :

أولاً - السلوك هو اختيار . مبدأ الحتمية لا تعرفه مفاهيم ابن أبي الربيع بل هو بعين بصراحة منذ صفحاته الأولى أن الفرد قادر بإرادته ومن خلال الاستقراء والتأمل أن يختار . الاختيار هو محور التعامل السلوكي .

ثانياً - السلوك بهذا المعنى قدرة على الارتقاء وهو يصل بهذا الخصوص إلى حد القول بأن الفرد يولد وهو يتضمن عناصر سيئة وإن إرادته هي التي تسمح له بتخطي تلك النقائص .

من ذلك فإن المدرسة الإسلامية ترى في السلوك أداة الذات البشرية للتعامل مع الموقف . ومن ثم فهي تميز بين السلوك الذاتي والفردى والجماعى . إنها تقبل للسلوك أن يكون علاقة بين الفرد ونفسه ومن ثم تفرد له موضعه المتميز .

هذه الحقائق المختلفة هي التي سيطرت على محاولاتنا لتنظيم الظاهرة السلوكية . محاضراتنا بكلية الاقتصاد التي تضمنت تأصيلنا للظاهرة السلوكية هي تعبير صريح عن تأثرنا بالتقاليد الإسلامية بهذا الخصوص . ورغم أننا قد أضفنا إلى ذلك تحليلنا للسلوك المركب في شقبة الجنسى والسياسى ، إلا أننا نؤكد بتأثير المدرسة الإسلامية في بنائنا للنظرية السلوكية .

انظر حامد ربيع ، علم السلوك ، م.س.د. ، ص ٢١ وما بعدها .

رغم ذلك فعلى أن نلاحظ الفارق بين تحليلنا للظاهرة السلوكية ونظرة شهاب الدين بن أبي الربيع للحقيقة السلوكية . مما لا شك فيه أن السلوك المركب لم يعرفه ولم يتصوره العالم العربى . كذلك نحن نرى في السلوك التعبير الحى عن المشاركة بين الفرد والعالم الذى يحيط به . ولكن ابن أبي الربيع وبعبارة قد تبدو في بعض الأحيان مجهولة عن عدد يجعل السلوك بمثابة الإرادة الإلهية وقد نهضت الإنسان لتجعله قادراً على أن يغير ما حوله . وهكذا يصير السلوك في مفاهيم الكاتب العربى أخلاقيات اجتماعية : أخلاقيات أى مثالية دينية واجتماعية أى تفاعل بين الفرد ونفسه من جانب والفرد والجماعة التى يعيش في واقعها من جانب آخر .

انظر أيضاً لتفصيل بعض الخلفيات المرتبطة بهذه الملاحظات: NEVIN, The study of behavior, 1973, p. 11, 57; SKINNER, Science and human behavior, 1965, p. 45; RACHLIN, Introduction to modern behaviorism, 1970, p. 179.

( أولاً ) المدرسة السلوكية الأمريكية نشأت كرد فعل لفشل المدرسة النفسية . فالتحليل الاجتماعى الذى كان لا يزال أسير التعامل الفلسفى مع الظواهر والذى من ثم جعل محوره النواحي المعنوية للسلوك بما في ذلك البررات ما كان يمكن أن يقود إلى العلمية التى راحت تبحث عنها تفاليد القارة الجديدة . ومن ثم فقد جاءت المدرسة السلوكية تملن تخليها عن كل ما هو داخلى لنعيش في الواقعة . على العكس من ذلك فإن النظرة الإسلامية أساسها أن السلوك وهو تعبير عن الكيان النفسى هو أيضاً امتداد له . الدراسة الكاملة للعنصر النفسى لا يمكن أن تحقق أهدافها دون أن تتعامل مع مظاهر التعبير عن ذلك الوجود المعنوى أى السلوك . المدرسة السلوكية الإسلامية من ثم نشأت كامتداد للتعامل مع الظاهرة النفسية .

( ثانياً ) وقد كان من المنطقى من جانب المدرسة الأمريكية أن تترك جانباً وعن قصد كل ما له صلة بالقيم . لأن محور التحليل هو التعامل ، هو الوقائع التى يمكن إخضاعها للقياس العلمى . أن ما يعنىها في الظاهرة هو تعبيراتها المادية وإن تعدت ذلك في لحظة معينة فإن دائرتها لا تتجاوز الوظيفة . ذلك الذى يجب أن يكون على مستوى القيم والمثاليات لا موضع له في التحليل السلوكى . المدرسة الإسلامية تجعل السلوك هو أداة الفرد لتحقيق المثالية . أنها تتجاوز الوظيفة إلى المثالية وتجعل من تلك الوظيفة أو الحاجة المباشرة للحركة نقطة بداية في التحليل لاد وأن تدرجها في نطاق أكثر اتساعاً وهو ذلك الذى يجب أن يكون .

( ثالثاً ) المدرسة الأمريكية من ثم ترى في السلوك أساساً حقيقة اجتماعية . هو بحكم طبيعته أداة اتصال بين الفرد والجماعة أو الجماعات فيما بينها . على العكس

ثالثاً - وهذا يعنى ان السلوك هو تعبير عن صلاحية الفرد لتطويع ذاته . انه اعلان عن مبدأ المسؤولية وعن رفض مطلق لفكرة الجبر وعن تقبل لمعنى وحدود مبدأ الالتزام السياسى (١) .

مفاهيم جميعها فى حاجة الى تحليل لا يمكن أن يكون وافيا ان لم تصاحبه القراءة النصية وربط التعبيرات اللفظية بخلفياتها الفكرية .

هذا أنه لم يحدث أى تطور فى مفاهيم ابن أبى الربيع ما بين نهاية النصف الاول من القرن الثالث وحتى بداية النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى ؟ سوف نرى فى تحليلنا للنص أن اللغة أصبحت أكثر تحللاً حيث نجد ابن عدى يستخدم ألفاظا لم يقبل استخدامها ابن أبى الربيع لتعكس نوعاً من الحرية فى التعامل مع المدركات واختفاء الى حد معين لشيء من الحياء بصدد الحديث عن السلطة . على أن أهم ما يعيننا أن نذكره بهذا الخصوص هو المنطق الذى سيطر على مفاهيم ابن عدى والذى يعكسه فى تسميته مؤلفه . انه يعرف كتابه بأنه تهذيب الاخلاق ، وبعبارة أخرى يجعل منطلقه قوانين الفضائل خلافا لابن أبى الربيع الذى رغم أنه يظل دائما فى نطاق الدراسة المثالية للتعامل من جانب المواطن الا أنه يصيغ على تصورات المفهوم السلوكى . ولعل هذا يزيد من تأكيد القناعة التى وصلنا اليها حيث أن ابن عدى يكتب فى مرحلة كان فيها علم الاخلاق فى التقاليد الاسلامية قد اكتسب قسماً من التكامل لم يكن قدر له بعد خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى .

قارن التكريتي ، م.س.ذ ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(١) قبل ان ننتقل الى دراسة النص من خلال القراءة التفصيلية لفقراته كل على حدة علينا أن نذكر القارئ بحقيقة الدلالة التى يجب أن نصوغها من قراءة مؤلف تهذيب الاخلاق لابن عدى . لقد سبق وتعرضنا لهذا المؤلف ونحن بصدد تحديد الفترة التاريخية التى ينتمى اليها سلوك المالك وسبق أن رأينا ايضا كيف أننا نميل الى ترجيح أن « سلوك المالك » هو الذى أثر فى يحيى بن عدى وليس العكس . الذى يعيننا بهذا الخصوص أن نلاحظ كيف أن تكرار نفس المفاهيم لدى يحيى بن عدى يؤكد من تلك النتيجة التى طرحناها فى أكثر من موضع واحد وهى أن هذه المفاهيم كانت سائدة ومتغلغلة فى المدركات السياسية للطبقة الحاكمة خلال فترة معينة من العصر العباسى . ايضا لو قبلنا أن ابن عدى هو الذى قدم لسلوك المالك فالذى نعلمه على وجه اليقين أن ابن عدى توفى فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى وهذا يعنى أن هذه المفاهيم ظلت سائدة ، لو قبلنا التصور الذى طرحناه ، خلال - على الاقل - قرن كامل من الزمان . ومن هنا تبدو أهمية هذا التحليل من منطلق هذه المناهجية التى سبق وحددنا خصائصها . هل يعنى

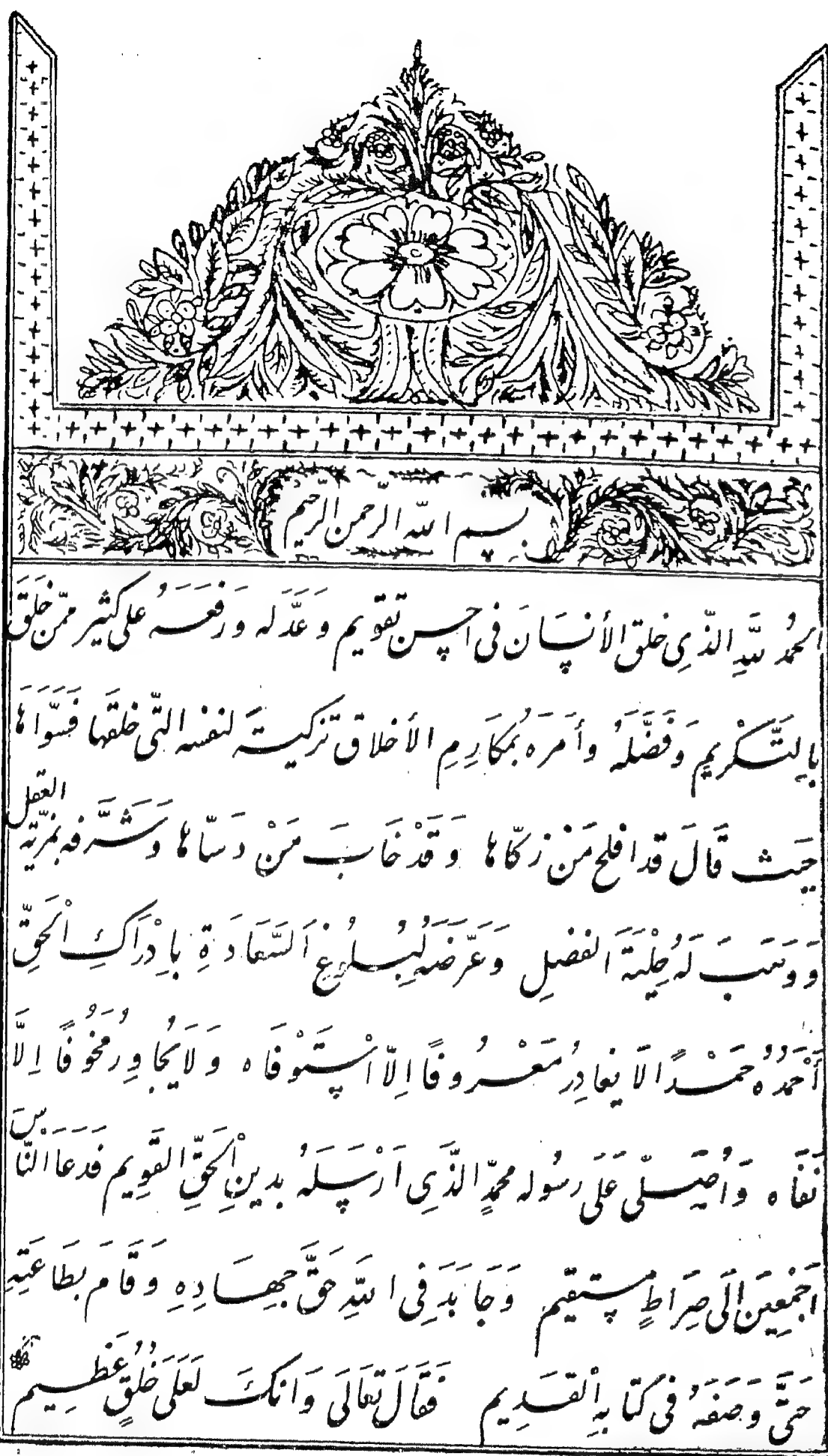




النص



كتاب سلوك الممالك  
 في تدبير الممالك على التمام  
 والكمال والحمد لله على كل حال  
 تأليف العلامة شهاب الدين  
 احمد بن محمد بن ابي البريق الفللمخلقة  
 المعتمد بالله العبد كماله  
 في الفصل الاول من الكتاب  
 وقد ذكره صاحب كشف الظنون



بإلهان  
وملكاته

مفهوم  
الجهاد

(٨) القويم

(٤) ووهب

ملحوظة : المضاهاة التي أخضعنا لها هذه النسخة متعددة الأبعاد . من الناحية اللفظية والتي  
أوردناها في هذا الجزء من المؤلف اعتمدنا أساسا على أربعة نسخ . الأولى وقد رمزنا إليها بحرف  
« أ » وهي الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٧ { حكمة وفلسفة . والثانية مطبوعة بتاريخ  
١٣٣٩ هـ بالقاهرة ( مطبعة كردستان العلمية ) . الثالثة موجودة بمكتبة باريس الوطنية تحت رقم  
٢٤٤٨ . وقد رمزنا للثانية بحرف « ب » وللثالثة بحرف « ق » . الأخيرة والمحققة بمعرفة ناجي  
التكريتي والتي نشرته عقب أن بدءنا في نشر هذا المؤلف فقد رمزنا لها بحرف « ك » .

موضع الخلافة  
من النظام  
الاسلامي

أسباب تأليف  
الكتاب

دراسة النفس  
البشرية

صلى الله عليه وعلى آله واصحابه والتابعين له في مكارم أخلاقه  
وشيمه وآدابه وأحمد لله الذي جعل بعد رتبة النبوة أشرف  
الرتب وأعلها وأكرمها لديه وأمنها وأزلفها عنه وأخطأ  
رتبة الخلافة إذ كانت عن الله عز وجل ورسوله صوره وبأوامره  
وأمره فحجم الحق منها ساطع الأشرار وشباب العدل وأرى  
الزنادق في الآفاق والأسلام في ظلها ممتد الأفياء والظلال مشرق  
بنور بها يحيا في الغد والاصال وبعد فإن الذي بعث المملوك  
على تأليف هذا الكتاب أمران أما الأول فإنه وقف على كتابه  
شجر في حفظ صحة البدن مختصر ولأخاره على كل ذي فطنة ومن له أدنى نظر  
في العلوم التحقيقية أن النفس أشرف من بدن فسر أعاتها إذا وأصلاح  
أخلاقيها الصادرة عنها وتركيبها بالعلم والعمل من ههنا الأسباب وأخر  
بالتقديم عند ذوى الأبواب والثاني أن بعض من أوامره مطاعة  
مجاوبة وعوارض العوائق عن ملتزمات منخيرة من اصطفاه النجباء

(١٣) منحسرا

(١١) وأخرى

(٤) ويأومراهما

ملحوظة ثانية : سوف نستخدم مجموعة من الرموز يملك كل منها دلالة . الرمز = ... =  
يعنى وجود عبارة مضافة . والرمز = يشير الى المطابقة على عكس \* \* فيعنى العكس أما - . -  
فدليل على التقابل . مجرد القوسين ( ... ) فيشير الى كلمات توجد في نسخة ولا توجد في  
أخرى ولكن لو أخذ القوسين شكل « ... » فان هذا يعنى عبارات توجد في هذه النسخة المنشورة  
بواسطتنا ولا مقابل لها في النسخة الأخرى .

- ١ الممتدس وقدمه ورسمه على مثاله وكرمه فجاز بذلك المقام
- المحمود شرفاً باقياً وحسباً وأوتي من كل شيء فاشبع من مناجي الشيم المضمية
- سبباً واختص بخصائص تحته لها أعطاف القلوب فرحاً وطرباً
- ٤ تحممت لعلاه كل سمبة ~~بها~~ وهو البليغ إذا قال أو كتبها
- وكرم له من معان راق سمعها ~~بها~~ ومن فنون خطوط أبدعت عجائب
- أمره أن يضي ذلك الرأي في انشاء الكتاب المقدم ذكره وأن
- ٧ يولييه طرفاً من العناية والأصناف فجمع بين ما يعتقده من وجوب
- الأول في انشائه إلى امثال طاعة أمره بذلك وظاهر أن المصنف
- الموجود في هذه الفن أعني علم الأخلاق والسيرة وما يتعلق بها تجاوز
- ١٠ حدود الكثرة وتشتب أنحاءها وتختلف طرقها حتى يكاد يتعذر
- انحصارها فما فاعل الملوك ما وجد من الكتب في هذا العلم تافلاً شافياً
- وانتزع منها ما كان قابلاً للتبشير والتقسيم \* على أن فوق كل في علم عليم
- ١٣ وأجرى فيه الأيجاز والاختصار \* وأطرح الأكتسار حذر الأضجار وجمع

دعوة صاحب  
الكتاب لوضع  
هذه الدراسة

المصادر : علم  
الأخلاق والسيرة

فيه

(٧) يولييه

(٤) منقبة - ما قال



	فيه بين كلام الحكماء المتقدمين والعلماء المتأخرين وبدأ به مستعينا باسم تعالى على علمه مستمدا من إرشاده وتوفيقه وهو عز وجل	
تبويب الكتاب	مؤيته ذلك بقدرته وطوله وشيئته وبمبنى هذا الكتاب على أربعة	٣
المقدمة	فصول الفصل الأول في مقدمة هذا الكتاب الفصل الثاني	
الأخلاق	في أحكام الأخلاق واقها الفصل الثالث في أصناف	
السيرة العقلية	السيرة العقلية وانتظامها الفصل الرابع في أقسام السياسات	٦
أقسام السياسات	وأحكامها الفصل الأول في مقدمة الكتاب	
المقدمة	الواجب على كل إنسان الانبساط به هو أن يعلم ويعتقد أن لهذا العالم	
	وأجزائه صانعا بأن يتأمل الموجودات كلها بل لكل واحد منها سبب	٩
	وعلة أم لا فإنه يجد عند الاستقراء لكل واحد منها سببا وعلة وجد	
الاستقراء والمعرفة	ثم ينظر إلى تلك الأسباب القريبة من الموجودات بل لها أسباب	
	أيضا أم لا فإنه يجد لها أسبابا باهية ثم يتأمل وينظر هل الأسباب ذاتية	١٢
	إلى ما لا نهاية له أم هي واقفة عند نهاية أم بعض الموجودات أسباب	

(٢) وهو عز اسمه . (٩) اقرأ : « هل لكل منها سبب » (١١) اقرأ : « هل لها أسباب ... » مطابق « ب » ص ٤ . (١٢) « أيضا » ساقطة في « ق » .

١

للبعض على سبيل الدور فإنه يجد القول بأنها ذاهبة إلى غير نهاية محالاً

٤

يجد القول بأن بعضها سبب للبعض على الدور محالاً أيضاً لأنه يلزم أن يكون

٧

الشيء سبباً لنفسه فبقى الأسباب متناهية وأقل ما يتناهى إليه الكثير هو

الواحد فبب الأسباب موجود وهو واحد والعبارة عنه بما

وجد السبيل إليه من الألفاظ والأوصاف فلما أراد العبارة

والوصف له علم أنه لا يلحقه شيء من جميع الأوصاف التي شاهدناها وعليها

تفرده بذاته ولأنه منزه عن كل ما أحس وعرفه ولم يجد طريقاً أحسن

من أن ينظر في الموجودات التي لديه فإذا تأمنا وجدنا صنفين فاضل وخسر

ووجد الآتي بسبب الأسباب وموجد ما لو وجد الحق أن يطلق عليه

افضلاً مثل أنه رأى الموجود والمععدم وعلم أن الموجود أفضل

من المععدم فاطلق القول عليه بأنه موجود ورأى الحق غير الحق وعلم

أن الحق أفضل فاطلق عليه القول بأنه حي ورأى العليم وغير العليم فأضاف

إليه العلم وكذلك جميع الأوصاف والواجب عليه إذا

علاقة السببية

الأوصاف ومراتبها

(٣) متناهية (٨) تأملها = « ١ » .

	أَرَادَ صِفَتَهُ تَعَالَى أَنْ يَخْطُبَ إِلَيْهِ أَنَّهُ نَزَرَهُ عَنْ أَنْ يُشَبَّهَ بِكَالِ الصَّنْفِثِ	
٢	وَأَفْضَلُ مِنْهَا وَأَشْرَفُ وَأَعْلَى لِأَنَّهُ سَبَبُ وَجُودِ كُلِّ صِفَةٍ ثُمَّ إِذَا تَأَمَّلْتَ أَجْزَاءَ	
	الْعَالَمِ كُلِّهَا وَجَدَ أَفْضَلَهَا مَا هُوَ ذُو نَفْسٍ وَتَجِدُ أَفْضَلَ ذُوِي الْأَنْفُسِ الَّذِي لَهُ	
مراقب الانسان	الْاِخْتِيَارُ وَالْاِرَادَةُ وَانْخَرَكْتُ عَنْ رُويَةٍ وَأَفْضَلُ ذُوِي الْاِرَادَةِ وَالْحَكْمُ	
٥	عَنْ رُويَةٍ الَّتِي لَهُ النَّظَرُ الْبَلِيغُ فِي الْعَوَاقِبِ وَهُوَ الْإِنْسَانُ الْفَاضِلُ	ومحورها: الاختبار
	وَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ لَا تَفْعَلُ شَيْئًا عَمَلًا وَلَا بِاطْلَافٍ كَيْفَ مُبْدِعِ الطَّبِيعَةِ	ثم الارادة والحركة
	وَسُوءِهَا وَالْبَارِي تَعَالَى حَيْثُ وَبَبَ الْاِخْتِيَارُ وَالرُّويَةُ وَالْفَكْرُ	
٨	لِلْبَرِيَّةِ لَمْ يَكُنْ لِيَهْلُ أَمْرًا وَكَانَ مِنْ عَدْلِهِ أَنْ يَنْجُو لَهَا نَجْيًا تَسْكُنُهُ وَظَاهِرًا	
	فِي النَّاسِ وَغُثُولِهِمْ وَقُوَى أَنْفُسِهِمْ تَعَاظِلًا بَيْنًا حَتَّى إِنَّ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ يَتَوَقَّ	
	بِالْفَقْرِ الْوَاحِدِ جَمِيعَ ذَوِي حَيْثُ وَيَجْزِ الْبَاقُونَ عَنْهُ فَاقْتَضَتْ حِكْمَتُهُ أَنْ يَجْعَلَ فِيهِمْ	
١١	مِنْ أَفْضَلِهِمْ وَاسْطَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ يَلْقَى إِلَيْهِ مَا يَنْقُصُهُمْ بِهِ أَمْ سَأَلْتَهُمْ وَمَسَاوِمَ	
	وَيَقْدِرُهُ عَلَى الْبَلَاغَةِ حَتَّى يَقُومَ بِتَبْلِيغِ مَا يَلْقَى إِلَيْهِ وَيَقْدِرُ تِلْكَ الْقُدْرَةَ	
	وَذَلِكَ الْإِلَهَامُ عَلَى إِضْاحِ السَّبِيلِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْحَقِّ ثُمَّ تَبْلِيغُهُ أَنْ يَسْلِمَ	

- (١) اقرأ : « بل هو » (٢) كل صفة = ... = «موصوف «ق» \* \* (٧) وهب  
(٨) صياغة «ق» تقطع بعدم دقة الناسخ اذ تقول : « وكان من الواجب في عدله » . رغم ذلك فقد  
مال الى ترجيح هذه الصياغة « ك » . انظر التكريتي م . س . ذ ، ص ٩٠ هامش ٧ .  
(١٠) تضيف « أ » عقب « عنه » : « حتى يقوم ذلك الواحد » وتلغى كل ما يأتي عقب « عنه »  
حتى كلمة « بتبليغ » الواردة في السطر ١١ (١٢) ويقدره - . - ويقدر «ق» = تلك =  
بتلك «ب» .

١

ان الكفاة من فضله واجبة وانما تجب في الاعمال المقرونة بالنسبة

والله ليل على ذلك ان المرء لا يجازي على ما يعمل في نومه ولا على ما ليس

بارادته واختياره \* مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته ولا على هذا

٤

واستغراغيه وان كان فيما بعض الارادة \* واول ما يستدل المرء

على وجوب الكفاة هو انه اذا عرف ربه واعتقد ما ذكرناه من خدائته

وتنزهه عن صفات المخلوقين \* واهتدى بعرفته ومعرفته

٧

صلى الله عليه وسلم وآله واتبع المنهج الواضح وجد في صدره سعة وفي احواله

استقامة ومن الاشهر سلامة وعند الاختيار خطوة وفي معاشه

سدادا بمقدار ما يفعله وينويه منه فاذا اتقن ذلك فلينبغ له ان يقدم

١٠

على سياسة احواله بقلب قوتي ونيت صادق وصدر واسع ثقتا بان

ما يتيسر ذلك وان قل بحسب عليه نفعا يحل \* ويسبغ ان يعلم

ان البارى جلت قدرته خلق الخلق بحكمة فابدهما ابداعا وجعلهما اخلافا

١٣

وانواعا على صور مختلفة واشكال متباينة واودعها من اسرار الالهية

انواع الافعال  
وحدود المسئولية  
الفردية

(١) = ... = من فضله (٣) غذائه = اغذائه «ق» (٦) وتنزهه = ونزهه «ق»  
(٧) وانتهج (٩) منه (١١) اقرأ : نفعا (يجل) كذلك «ب» ص ٧ .

قوة الانسان :

الادراك

الهدف من المؤلف:

كمال الانسان

وسموه بفضائله

ما افر دكل واحد منهم بصورة مضمنية نوعاً من الحكمة يبرزه العقل الصاير  
عنها نحو غاية محدودة لا يشاركها فيها غير ما واشاع فيهما مع اختلاف  
صورها وتباين غاياتها من نور الربوبية ما حرك كلا منها نحو المبدأ  
الذي منه كان انبعاشه واختص الانسان من بينها بأجل صورة  
وافضل بيعة فعدل مزاجه واخاطه وهب له آلة الادراك  
والأخاطه وافاض عليه من فائض جوده وخيره ونور جوهريته  
ما استنارت به نفسه وايد منه جسمه فمرت قوته في جميع مآدونه  
من اصناف الموجودات حتى تملكها بطشاً بجوارح جده واخاط  
بمعارف نفسه المشتملة على معانيها واسبابها على معرفة جوهري كل واحد  
منها وما بهيته ولما كان غرضنا في هذا الكتاب الابانة  
عن الكمال الخاص بنوع الانسان الحاصل باستعمال الفضائل المأمورة بها  
واجتناب الرذائل المنهية عنها اجتأنا الى ذكر القوى المنبثقة بالفيض  
الأول وما فيها من الفضائل التي شأنها ان تظهر في هذا العالم

(٢) غيره (٥) = ... = آلات ق (١٠) وماهيته (١١) الحاصل = ... = له ق  
(١٣) التي = ... = من ق

١. إِلَى تَقْسِ طَامِسَةٍ وَطَبَعِ زَكِيٍّ وَعَقْلِ نَقِيٍّ مِنْ نَسْلِ الْأَرَارِ وَالْمَذَاهِبِ الزَّائِفَةِ  
عَنِ الْحَقِّ ۖ فَتَتَوَلَّى مَذْهَبَ الْعَالِمِ وَتُسَوِّسُ أَهْلَهُ بِالَّذِينَ الْقِيَمَ  
وَالنِّسْبَةَ الْعَادِلَةَ وَتُخْلِصُهُمْ مِنْ أَيْدِي الْمُتَسَلِّطِينَ عَلَيْهِمُ الَّذِينَ مِنْ شَأْنِهِمْ  
٤. أَنْبَطَالُ أَثَارِ الْأَرَارِ الشَّرْعِيَّةِ ۖ وَازَالَةُ رُسُومِ الرِّيَاسَاتِ الْمَدَنِيَّةِ  
فَيُرْتَبُ النَّاسُ مَرَاتِبَهُمْ وَيُصَنَّفُ تَصْنِيفًا يَعْرِفُ كُلُّ أَمْرٍ  
مَقَامَهُ وَيَقِفُ عِنْدَ الَّذِي حَدَّهُ أَمَامَهُ وَيَنْخَعُ بِطَاعَتِهِ لِمَنْ فَوْقَهُ  
٧. لِيَرْجُوَ وَلَا يَنْسَعِ إِلَى الْمَنَافَةِ لِمَنْ عَلَيْهِ فِي الْقَدْرِ وَالْإِسْمَةِ  
فَتَجْهَرِيَ الْأُمُورُ إِلَى غَايَتِهَا الَّتِي حَدَّ وَثَقَ الْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ  
وَالشَّرْعُ النَّبَوِيُّ ۖ وَالْعَادَاتُ الْعَقْلِيَّةُ وَتَأْمَنُ الْعِبَادُ  
١٠. وَتَعْمُرُ الْبِلَادَ ۖ وَتَطْهَرُ الرِّيَاسَاتُ بِاجْتِمَاعِ مُتَعَادَةٍ  
لِرِّيَاسَةِ وَاحِدَةٍ وَرَأْسٍ وَاحِدٍ وَهَذَا الْآنَ نَ  
فِي الْكَمَلِ الْمَرَاتِبِ الْإِنْسَانِيَّةِ ۖ وَفِي أَعْلَى دَرَجَاتِ السَّعَادَةِ  
١٣. الْأَبَدِيَّةِ ۖ وَاسْتِحْقَاقِ ذَلِكَ بِاجْتِمَاعِ هَذِهِ الْفَضَائِلِ فِيهِ

الدين أداة لمنع

التسلط

الرئاسة واحدة

والرئيس واحد

في

(١) الزائفة (٢) وتسويس = وتسوس «ق» (٥) ويضعهم تصنيفاً = وتصنفهم  
تصنيفاً «ق» (٦) وينزع = وينجع «ك» (٧) « - - - - - » « زائدة . مطابق «ك» ،  
« ١ » ، وكذلك «ب» .

(٣) يهون عنده الدينار والدرهم = تهون عنده الدنيا والدرهم «أ» مطابق «ك» (١٠) لا يؤلمه تعب التعلم . مطابق «ب» ص ٩ .

خصائص الانسان  
الكامل

العلم	العبادة	الزهد	الزهد	الزهد	الزهد	الزهد	الزهد	الزهد	الزهد	الزهد	الزهد
ان يكون له ردة على حدود التحمل للكل ما يمتد من اعمال السعداء	ان يكون صحيح الاعضاء تواتر على ما يريد من الاعمال البدينية	ان يكون جسد الفهم والتصور كما يقال له عالماً بتجارب الله تعالى	ان يكون جسد الخطايا رآه ويمتد ولا يشي ما يدرك من العلم	ان يكون جسد الفطنة ذكياً اذا رأى على الشئ ادنى دليل فطن له	ان يكون حسن العبادرة تواتر لسانه على اياته جميع ما في ضميره	ان يكون محب للعلم والاستفادة منها واصح القبول لا يولم في التعلم	ان يكون محب للصدق واحكام كاركما للزهد والبطون لا يتكلم	ان يكون غير تفرقه على الشهوات مبعوضاً لما ساءت عاقبتهم من اللذات	ان يكون كسير النفس مجتهداً لكرامة تعظم نفسه عن كل ما يشين من الامور	ان يكون محب للعدل والصدق واهلها مبعوضاً للجور والكذب واهلها مبعوضاً لنفسه	ان يكون قويم السيرة على ما يستتبعه غير خائف من الموت ولا ضعيف النفس
ان يكون عفيفاً عن الدنيا والدرهم وسائر الاعراض الدنياوية الفانية											

١١

١٢

١٣



فَإِنْ تَقَرَّرَ بَعْضُ هَذِهِ الْخِصَالِ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ انْتَشَرَتْ مَحَاسِنُهُ فِي  
 ٢ أَطْرَافِ مِهَادِ الْأَرْضِ ۞ وَشَاعَ جَمِيعُ ذِكْرِهِ فِي أَكْنَافِ السَّبْعِ الشَّدَادِ  
 فِي الطُّولِ وَالْعَرْضِ فَتَى اقْتَضَتْ الْعِنَايَةُ الْأَزَلِيَّةُ أَيْدِيَ نَمِيَّةِ يَسْمُو  
 قَدَرًا وَيَعْنِي وَصْفًا نَظَّمَتْ هَذِهِ أَنْجَوَاهُ فِي سَلَكِ حَوَاسِهَا الشَّرِيفَةِ  
 ٥ وَمَحَالِّهَا الْكَرِيمَةِ وَانْخَرَطَ هَذَا الدَّرَرُ فِي عَمْدِ عَقَائِدِهَا الصَّحِيحَةِ وَخَوَاطِرِهَا  
 السَّالِمَةِ تَدَاعَتْ أَنْبَابُ الْأَقْبَالِ لِاجْتِمَاعِهَا وَتَعَاظَتِ السَّعَادَةُ عِنْدَ  
 الْقَبُولِ لِاتِّبَاعِهَا ۞ وَتَمَّتْ خَوَاطِرُهُ لِحَاجَةِ حُوزِهِ سَاعِدَتُهُ الْأَقْدَارُ  
 ٨ وَأِذَا أَهْتَمَّتْ افْكَارُهُ بِأَرْتِفَاعِ دَنَمَارٍ لَا تَعْتَرِيهِ الْأَخْطَارُ ۞ وَمِنْ  
 السَّعَادَةِ لِأَهْلِ هَذَا الزَّمَانِ أَنَّ أَمَامَهُمْ وَمُتَعَلِّدِي سِيَاسَتِهِمْ وَمُذَبِّحِي  
 سَنَنِهِمْ مَجْمَعُ الْمَحَاسِنِ الْمَذْكُورَةِ ۞ وَمَعْدَنُ الْفَضَائِلِ الْمَشْهُورَةِ وَمَنْ جَمَعَ بَيْنَهُ  
 ١١ الْحَيَاةَ الْمَشْكُورَةَ مِنْ جَادِ الزَّمَانِ بِتَقِيَّةٍ عَلَى الدِّينِ وَذَوِيهِ ۞ وَمِنْ الدَّهْرِ  
 بِوُجُودِهِ عَلَى الْأَسْطِطَامِ وَبَنِيَّةٍ ۞ وَهُوَ سَيِّدُنَا وَمَوْلَانَا وَمَالِكُنَا خَلِيفَةُ  
 اللَّهِ فِي الْعِبَادَةِ ۞ وَالسَّالِكُ سَبِيلَ الرِّشَادِ ۞ الْمُقْتَصِمُ بِإِتِّهِ

الخليفة المعتصم  
 نموذج للإنسان

بسم

- (١) تفرد بعض = تفرد ببعض «ك» (٤) نظم هذه الجواهر في سلك حواسها =  
 فنظم هذه الحواس في سلك جواهرها «أ» (٥) ومحالها في «ب» = ومخايلها «ق» = ومحاملها  
 في «أ» (٧) ومتى وقعت خواطره = ومتى وقعت خواطره «أ» .

١  
 أمير المؤمنين نجل الخلفاء الراشدين ؑ والأئمة المهديين ؑ الذين  
 قضوا بالحق وببر كانوا يعدلون ؑ الذي اجتمعت فيه الخصال الموجبة  
 للخلافة والأئمة من موامات الطبع لقول الفضائل واستعمالها في مواضعها  
 ٤  
 وإظهارها في نعمته أولاً ثم في سائر أهل ملكه شريفها ودينها عالمها وجاهها  
 كل واحد منهم على حسب ما تجب به طبقته وقدر الدنيا وحسنها ؑ ونشر  
 عدله فيها وأمنها وتبع المعروف فأيدته وأقامه والمنكر فدحضه  
 ٧  
 وقوض خياله وسمت بهمة في الطاعات وانتهت إلى أقصى الغايات  
 ؑ فقد خضعت له الأمم وانعادت له الممالك ونح له الأعداء وذل  
 له السادات ؑ ورضيت برياسته الملوك وسكنت الحروب وأسلفت  
 ١٠  
 القلوب وكسداً بجل وقامت سوق العلم وانتشر العدل وزال الظلم  
 واشتقت الآراء واستقامت الأمور وبطل الأختلاف ولزم كل حطة  
 ووقف على ظله وعرف مقداره فالرئيس يأمر وينهى والمروءس يسمع  
 ١٣  
 ويطيع ؑ وإنما التأم ذلك كله بسيطة خلق الله تعالى ملكه واستغراغهم

خصائص القيادة  
 وأثرها في تدعيم  
 الاستقرار  
 السياسي والأمن  
 والطمأنينة في  
 الداخل والخارج

(٣) لقول الفضائل = لقبول «ق» ، «ك» (٨) ونخع = وخنع «ك» (١٠) وكسد الجهل = وكسل  
 الجهل «ك» .

٢

وسعه في صلاح الخلق واستعان بمشيه الشريعة في تشييد الحق وحسن سياسته  
مملكته وتديره رعيته ومراعات اسبابها فهو بذلك منصف لها من نفسه  
وبعضها من بعض وان امرًا كان من شجرة الرسالة منزعه وفي تجو حة  
الامانة مربعه ومن ايسرة النبوة مخرجه نخلق ان يكون لرضي الله  
حائزًا وبالزلفى لديه فائزًا وبالنعاء منه مغورًا وبالحسن منه مشمولًا  
وهذا ما انتهى اليه ونسج الملوك من نعت شيمه واخلاقه وكرمه وطيب  
اعراقه اذ اكثر ما يضيّق عن وشيعه باع الكلام وتجم ايسنة الاقلام

شرعية السلطة  
والانتماء الى  
شجرة الرسالة

٨

## لما قيل شعر

١١

لا احمل اللوم فيها وانفسه ام بها لا كلف الله نفثا فوق ما تسع  
جعل الله تعالى طول مدته وانفا على عرض الدنيا وظل دولته ضياء  
كالسما العليا وهما بنده البسة وبارك له في هذه النعمة حتى يملا  
الحافقين عدلا شائعا كما ملاهم فضلا بارعا ويعسم المشرقين فعلا  
جميلا كما عسىهما طولا جنديا منعا باركان خدته مبلغا فيهم كل

مول

(١) همته (٨) شعرا (١١) وهناه (١٢) الخافقين .

الفصل الثاني

الانسان والحيوان:  
الفكر والتمييز

قوانين الفضائل

١ ممول ومردوم مع طول العسر والسلامة من حوادث الزمان وغيره  
انه جواد كريم ۞ وقد ان ان ناتي باوعدنا به ان شاء الله تعالى  
۞ ونسال الله التوفيق والهداية الى سواء الطريق بمنه ولطفه وكرمه

٤ الفصل الثاني في احكام وقسامها ۞

٧ قد ثبت بالبرهان البصديق ان الانسان من بين سائر الحيوان ذو فكر  
وتمييز فوايد يختار من الامور افضلها ومن المراتب اشرفها ومن  
المقتنيات انفسها اذ لم يعدل عن التميز في اختياره ولم يغلبه هواه  
في اتباع اغصاه واولى ما اختاره الانسان لنفسه ولم يقف دون  
بلوغ غايته ولم يرض بالتقصير عن نهاية تامة وكماله ۞ اذ هو من  
١٠ تمام الانسان وكماله ان يكون متاضا بكارم الاخلاق ومحاسن الشرائع  
عن مساويها ومتاجزا ۞ اخذا في جميع احواله بقوانين الفضائل عادلا  
في افعاله عن طرق الرذائل ۞ واذا كان ذلك كذلك فقد وجب عليه  
١٣ ان يجعل قصده اكتساب كل شئمة سليمة من المعائب ويصرف همه

(١) اختاره (٩) ( اذ هو من تمام الانسان وكماله ) (١٣) همته ١٠

٢ في اقتناء خسيم كريم خالص من الشوائب وأن يبذل جهده في اجتناب  
 كل خصله مكر وهمة ويستفرغ وسعه في اطراح كل خلق مذمومة حتى يحوز الكمال  
 بهذيب خلقة ويحتسب حلال الجمال بدماثة شماعة فانه اذا احاسب  
 نفسه واجاد فكره علم ان الضرر في مساوي الاخلاق اكثر من النفع وان  
 ٥ الذي يعتده نفعاً وليس هو نفعاً على الحقيقة يوسر جد غير باق ولا مستمر  
 وان بذاليسير الذي يعتده نفعاً لا يني بالضرر الكثير والعار الدائم المتصل  
 ويعلم ايضا ان الشرور والنجس يجلبان غلبة الشر ويوشان منه  
 ٨ الناس الا ترى ان من تشترقه الناس بالشر واستعدوا لآثاره  
 واحترزوا منه وكرهوا نفعه وحظروا عليه وجوه الخير فقد بان  
 ذكرنا فضيلة الخلق الجميل وزديته ضده فاقام مراتب الناس في قولنا  
 ١١ الادب الذي سميته خلقاً والمساومة التي سميته واحرص عليه فانها  
 كثيرة وهي شاهد وتعين فهم وخاصة في الاطفال فان اخلاقهم  
 تظلم فيهم منذ بدا نشوئهم ولا يستر ونها برودة ولا فكر كما يفعل

التزام الفرد بان  
يحاسب نفسه

أوب الخفاق  
الجميل ومراتبه

البل

(٥) = ... = بل هو يسر «ك» (٧) غلبة = عليه «ك» \* «ق» (١٣) نشوئهم .

مراتب الانسان  
في قبول الأخلاق  
الفاضلة

كيفية اكتساب  
الأخلاق الجميلة

الرجل التام الذي انتهى في نشوئه وكال له الى حيث يعرف من نفسه ما يستحق  
منه فيغنيه بضرب من الحس والافعال المضادة لما في طبعه وانت  
تأمل من اخلاق الصبيان واستعدادهم لقبول الادب ونفورهم  
عنه وما يظهرون في بعضهم من التهمة وفي بعضهم من الجوار وكذلك ما يبر  
فيهم من الجود والبخل والرحمة والقوة والحسد وضده الى سائر  
الأحوال المتفاوتة ما تعرف به مراتب الانسان في قبول الأخلاق  
الفاضلة وتعلم منه انهم ليسوا على مرتبة واحدة وان فهم المواقف  
والمشغول والسهل والسيل والفظا العسة والنجس والشرير والمتوطينين  
الاطراف في مراتب لا تحصى كثيرة واذا اُبهلت الطباع ولم ترض  
بالأدب والتقويم نشأ كل انسان على شؤم طباعه وبقى عشره كله على الحال  
التي كان عليها في الطفولة وتبع ما وافقه بالطبع اما الغضب واما اللذة  
واما الذعارة واما الشره فينبغي ان نقول الآن في الحيلة التي يمكن ان نجعلها  
ان نعتنى بالأخلاق الجميلة فاقول انه يجب اولاً ان نخصي الأخلاق

(١) انتهى في نشوئه (٣) = ... = أو نفورهم عنه (٩) كثرة = كثيرة «ق» (١٠) شؤم  
طباعه = سوء طباعه «ق» (١٣) الأخلاق الجميلة = الأخلاق الحسنة «ق» .

٢ خلقاً خلقاً ونحصى الأفعال الكائنة عن خلق خلق ومن بعد ذلك ننظر  
 ونسأل أي خلق نجد أنفسنا عليه وهل ذلك المخلوق الذي اتفقنا منذ  
 أول مرنا جميل وقبيح والسبيل إلى الوقوف على ذلك أن نأمل  
 أي فعل إذا فعلناه تحفنا من ذلك الفعل لذة وإي فعل إذا فعلناه تآذي  
 به فإذا وقفنا عليه نظرنا إلى ذلك الفعل أم فعل يصدر عن جميل أم  
 صاير عن المخلوق القبيح فإن كان ذلك كائناً عن خلق جميل قلنا إن  
 لنا خلقاً جميلاً ما وإن كان ذلك كائناً عن خلق قبيح قلنا إن لنا  
 ٥ خلقاً ما قبيحاً فبهذا الوجه نقف على المخلوق الذي نصادف أنفسنا عليه  
 أي خلق هو وكما أن الطبيب متى وقف على حال البدن بالأمور  
 ٨ أباغية لا حواله نظر فإن كانت الحال التي صادف عليها حال الصحة احتل  
 في حفظها على البدن وإن كان ما صادف عليه البدن حال سقم  
 ١١ عمل الحيلة في إزالته عنه كذلك متى صادفنا أنفسنا على خلق جميل احتلنا في  
 في حفظه وإن صادفنا على خلق قبيح استعملنا الحيلة في إزالته عنها فإن

مقارنة الأخلاق  
بالسلوك العضوي

الخلق القبيح  
وضرورة إزالته

الحل

(١٠) البالغة = التابعة «ق» (١٣) في حفظه = ... = عليها «ق» مطابق «ك» .



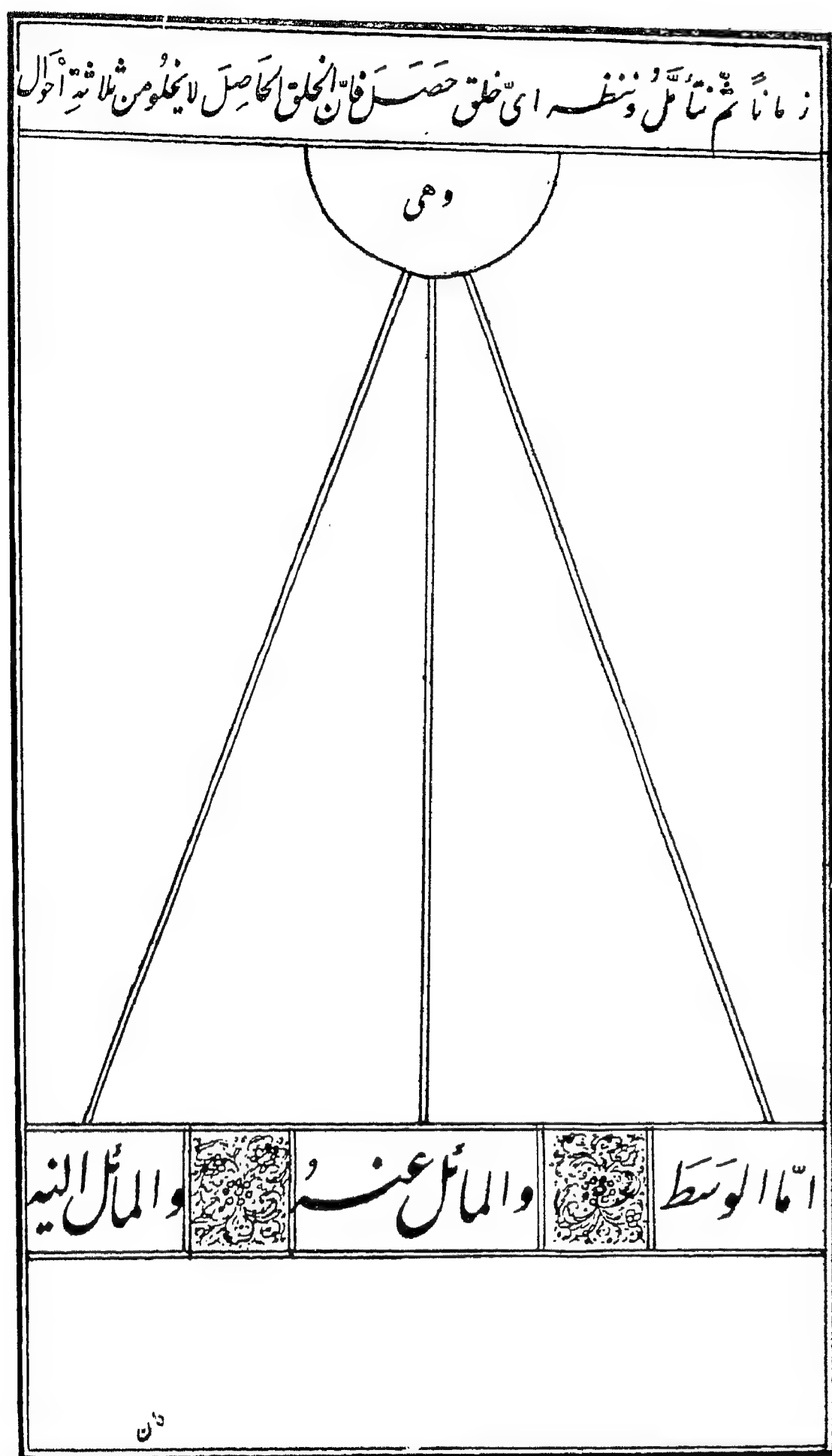
استقام النفس  
واستقام البدن

١  
الخلق القبيح قسم نفساني فيسبني ان نجتدي في ازالة استقام النفس  
٤  
هذه الطبيب في ازالة استقام البدن ثم ينظر بعد ذلك  
الخلق القبيح الذي صادفنا انفسنا عليه هل هو من جهة الزيادة او النقصان  
وكما ان الطبيب ايضا متى صادف البدن ازيد حرارة او انقص رطوبة  
الى التوسط من الحرارة بحسب الوسط المحدود في صناعة الطبيب  
كذلك متى صادفنا انفسنا على الزيادة او النقصان في الاخلاق  
٧  
رددناها الى الوسط المحدود في هذا الكتاب ولما  
كان الوقوف من اول وهلة على الوسط عترة اجد الثمن الجميلة  
في ارتقاف الاثبان خلقة عليه والترب منه جدا  
١٠  
ان ينظر الخلق الحاصل لنا فان كان من حيث الزيادة عودنا انفسنا  
الافعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة النقصان وان كان  
من حيث النقصان عودنا الى الافعال الكائنة  
١٣  
عن ضده الذي هو من جهة الزيادة ونديم ذلك

الوقوف على  
الوسط في  
الاخلاقيات  
وصعوبته

(٤) «ك» يصف كلمة البدن بأنها زيادة رغم أنها وردت قبل ذلك سطر ٢ ولذلك نحن نميل الى  
الرأى المخالف .

١



الخلق ونماذجه

٣

(٣) يضيف «ب» كلمة « واما » قبل كل من العبارتين الثانية والثالثة . انظر ص ١٥ . مطابق للمخطوطة القاهرية « ك » وكذلك كل من « ق » ، « أ » انظر أيضا التكريتي : م.س.ذ ، ص ١٠٣ هامش ٣ .

	١	فان كان الحاصل هو القرب من الوسط فقط من غير أن يكون قد جاوز
		الوسط الى الضد الآخر دُمنّا على تلك الأفعال بعيننا زَماناً
		آخر الى ان ينتهي الى الوسط وان كان الوسط قد جاوز
ارادة الانسان واصلاح الخلق	٤	الوسط الى الضد الآخر عدنا ففعلنا الخلق الاول ودمنا
		عليه زماناً ثم نتأمل وبجملة كلنا وجدنا انفسنا مالت
		الى جانب عوونا لما اتجانب الآخر ولا نزال نفعل ذلك
	٧	حتى نبليغ الوسط او نقارب به جداً. ولما كان غرضنا
		في هذا الفصل من هذا الكتاب بيان السعادة الخلقية وان
		تصدر عنا الأفعال حميدة كما قد منا وجب ان نقول قولاً يبين
من يجب ان ينتفع بهذا الكتاب	١٠	به ما نخلق وما يسبب اختلافه في الناس وما المرضي منه المنبسط
		صاحبُه والتخلق به * وما المشي الممقوت فاعله والمتوسم
		به ونفع هذا الكتاب يشل ثلاث طبقات
	١٣	من الناس

(٢) اقرأ ( بعينها زماناً ) (٣) = ... = الوسط زائدة ويستعوض عنها «ب» بعبارة  
« الحاصل » (٥) ودمنا عليه زماناً = ودمنا عليه «ق» (٩) تصدر عنا = تصدر عنها «ك» كذلك  
نجد « قدمنا » = « قدمناه » وهذا خطأ لغوي يكفي لاستبعاد هذه الصياغة . انظر  
م.س.ذ ، ص ١٠٣ . (١١) وما المشين الممقوت فاعله .





٢ وا علم ان لكل شخص قوتين عاقلة وبهيمة ولكل واحدة منهما ارادة  
 واختيار وهو كالتواضع بينهما ولكل واحدة منهما نزاع غالب  
 ٥ فتراع القوة البهيمة نحو مصادفة اللذات العاجلة الشهوية  
 ونزاع القوة العاقلة عني النطقية نحو العواقب المحمودة  
 ٨ ما ينشأ الانسان يحون في عداد البهائم الى ان يتولد فيه العقل  
 اولاً فاؤلاً وتتقوى فيه هذه القوة فالقوة البهيمة اذا اُغلب  
 عليه وكل ما كان اُغلب كانت الحاجة الى اخماده وتوهميه واخذ  
 ١١ الاُهبته له اشد فواجب على كل من يريد من نيل فضيلة ان لا يتعامل  
 عن تعطي نفسه في كل وقت وتحريرها على ما هو اصلح لها وان لا يهملها  
 ساعة واحدة فانه متى أهملها وبى حيتها والى متحرك لم يكن  
 لها بد من ان تتحرك نحو الطرف البهيمة واذا تحركت نحو  
 شئ بغير منه حتى اذا اراد ردها عما تحركت نحوه ليحمه من  
 اضعاف ما كان ليحمه لو لم يهملها والمراد لا يخلو في جميع تصرفاته

التمييز بين القوة  
 البهيمة والقوة  
 العاقلة

القوة البهيمة  
 ومخاطر افعالها

ن

(١) عاقلة = عقلية «ق» . نميل الى هذه الصياغة التي يكررها الكاتب اكثر من مرة  
 انظر السطر ٤ . (٧) = ... = عليه غير واردة في «ق» .

١  
من ان يلتقى امرأ محموداً او مذموماً وله في كل واحد من الأمرين فائدة  
٢  
تكنه استغفاراً لها ويحب في كل واحد منها نفعا لنفسه جذبه إلى  
٣  
نفسه ويصادف في كل واحد منها موضع راحة لنفسه وهو ان  
٤  
يحتمل التمسك بذلك الأمر المحمود الذي يلقاه او يجذبه ان  
٥  
يسبيل إلى التمسك به او يتشبه بالتمسك به متى ما وجد الفرصة  
٦  
لذلك وهو لا شك واجد السبيل إلى هذه السبل الثلاث  
٧  
وإذا تلقاه الأمر المسدوم فليجتهد في التحرر منه والتباعد عنه  
٨  
وان لم يجد إلى ذلك سبيلاً وهو واقع فيه فليست بالغ في نفسه  
٩  
نفسه بغاية ما أمكنه فان لم يمكنه التبري منه فليعزم على نفسه  
١٠  
أذنيه له الخلاص منه لا يعود إلى أسبابه ويقتبح إلى نفسه  
١١  
دواعي ذلك الأمر وليستبها على الاعتبار بمن ناله من مضار  
١٢  
مثلها فقد ظهر ان المرة تصادف احواله خير ما وشه ما موضع الرضا  
١٣  
لنفسه والأصلاح لأخلاقه وقد اجتمعت الفلاسة على ان جميع أجناس

قواعد السلوك

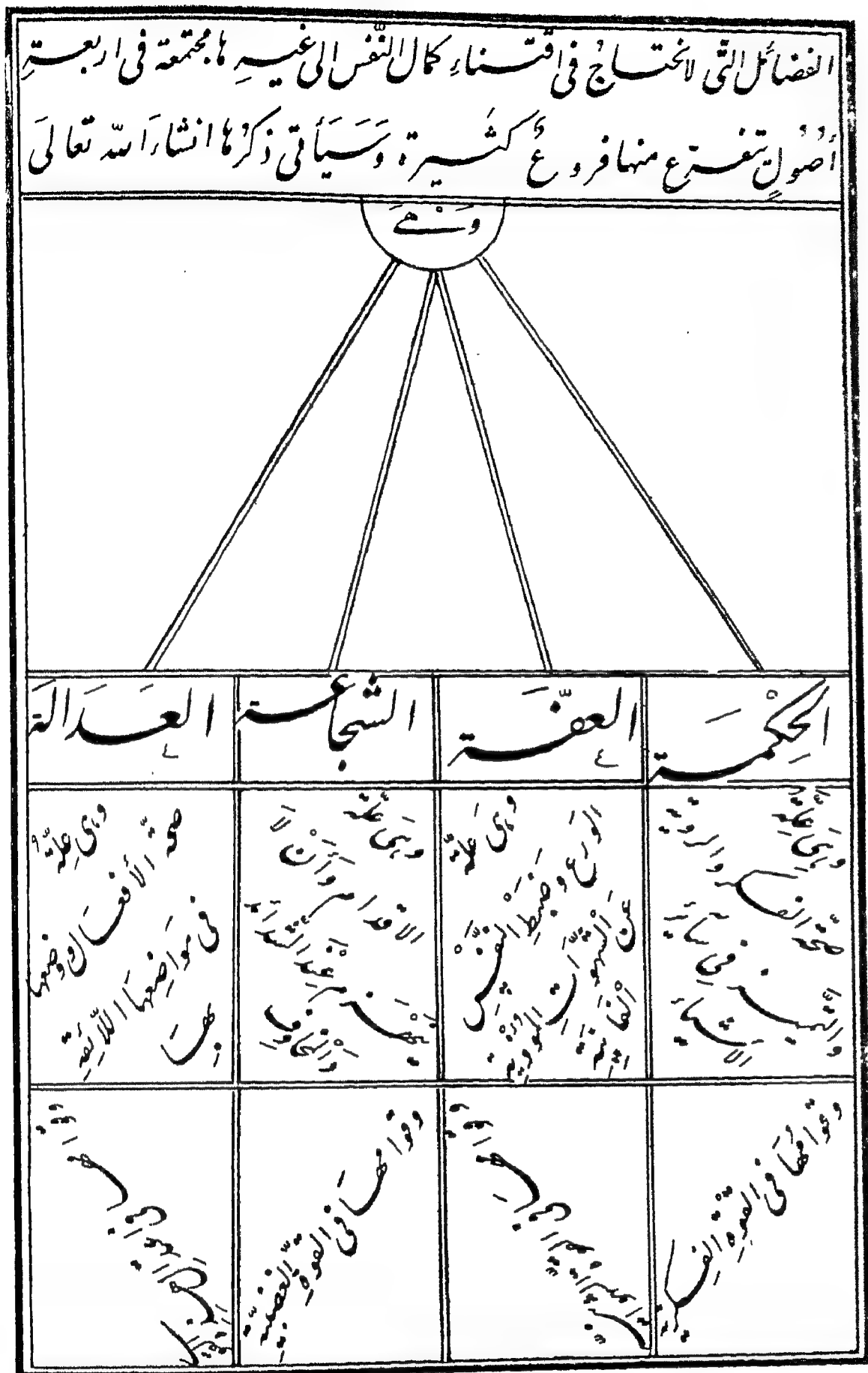
والممارسة

السبل الثلاث  
للتعامل مع النفس

(٤) أو يجد فيه = ... = غير واردة في «ق» . (٥) متى ما وجد = متى وجد «ق» .  
(٧) عن نفسه = ... = محذوفة من «ك» (١١) وليستبها على الاعتبار بمن .



٢



الفضائل الأربع  
للانسان الكامل

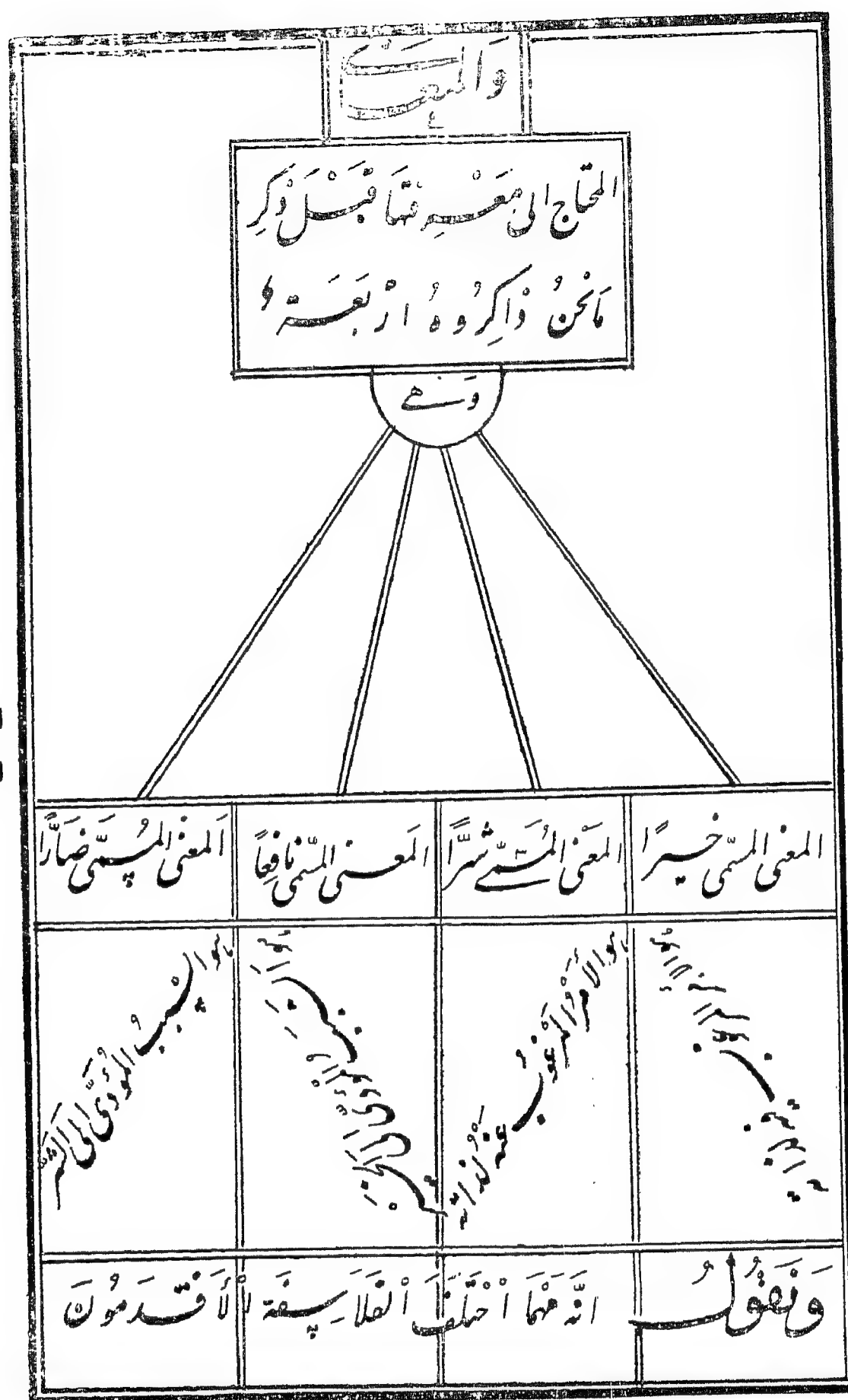
٥

٩

والله

١١. الفضائل = أجناس الفضائل «ق» (٧) وان لا يهزم = وان لا يهزم المرء «ق»  
العمود الثاني من اليسار . (٧) (عمود رابع) في مواضعها = في موضعها «ق» .

المفاهيم الأساسية  
لتقييم السلوك



(٤) انظر خطأ « ك » ص ١٠٨ هامش ١ . (٦) في العمود الاول « ق » تقرأ « المطلوب » وفي العمود الثانى « المعروف عنه » ونحن نعتقد ان كلمة « المرغوب » اكثر دقة واكثر اتساقا مع أسلوب الكمال . انظر « ك » ص ١٠٨ .

المشهورون فيما استلغوا فيه من أمر النفس فلم يحتسبوا ان لها قوى ثلاثا ۞  
 ٢ من فكرة وشهوة وغضب ۞ بل كلهم متفقون على ذلك  
 والحق انه ليس الامر الذي يذكر عنها واحدا فليست تفعل ذلك  
 بقوة واحدة بل تقوى ثلاث مختلفة تفكر بواحدة وتشتي  
 ٥ بأخرى وتغضب بادنى ۞ والمثال في ذلك اننا نقول في العين  
 انها تبصر من غير ان يكون كلها الذي يبصر بل ناظرا واحدة ۞  
 ونقول ان ناظر العين يبصر من غير ان يكون كله الذي يبصر  
 ٨ بل الانبان الذي فيه فذلك اننا ليست النفس بمثلها تشتهى وتفكر  
 وتغضب بل قوى منها معروفة ۞ تتفرد كل واحدة بواحدة

القوى المتحركة في  
 النفس البشرية

في

(٣) أوردت «ق» العبارة التالية : « والحق انه ليس الامر ينكر منها هو الذي يشتهى أو يعضب ولا بالعكس . هذا وان كانت النفس التي تفعل الأفعال ثلاثتها واحدة . فليست ... » والمعنى بهذا النص لا يستقيم . على خلاف ذلك فان « أ » قدمت صياغة أخرى : « والحق انه ليس الامر الذي يفكر منها هو واحدة فليس يفعل ذلك بقوة واحدة .. » ورغم ان هذه الصياغة أقرب الى النسخة التي اعتمدناها الا انها بدورها أقل وضوحا كذلك نجد «ب» رغم احتفاظه بهذه الصياغة فضل ان يستخدم كلمة « يصدر » بدلا من « يذكر » .

(١) في ق « وهى هذه » ، وقد اخذ « ك » بالصياغة الواردة في هذا النص رغم رفضه لها ولدالاتها . أنظر ناجى التكريتى ، م.س.ذ . ص ١٠٩ هامش ٦ .

خصائص وموضع  
القوى المتحركة في  
النفس البشرية



٢٢ ١٩ ١٦ ١٣

السجدة ٦. تنقيح الأول من اليمين يحيل إلى الفضائل والثاني يحيل إلى الرذائل  
فصل ب ص ٢١ . ٥٠ أيضا في هذه الفقرة فضل «ك» المخطوطة التي رجحناها . أنظر  
ص ١١١ هامش ٢ . ١٨٠ في «ق» «فراء» وإخوانها » ولعل النسخة التي نستند إليها  
كسرقة من الناحية النحوية .

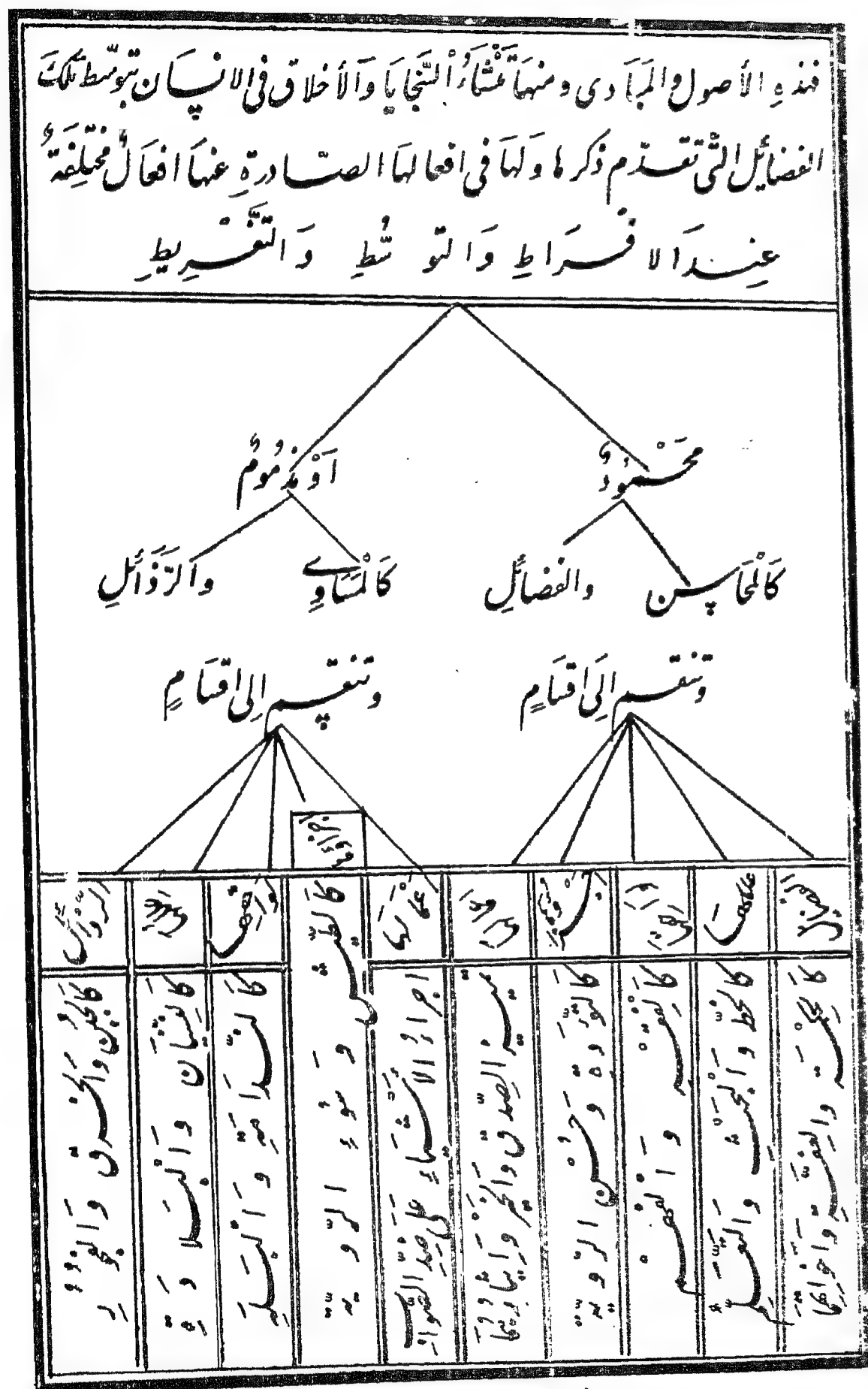
٢

٥

٦

٧

٨



الأخلاق ودرجات  
التعامل :

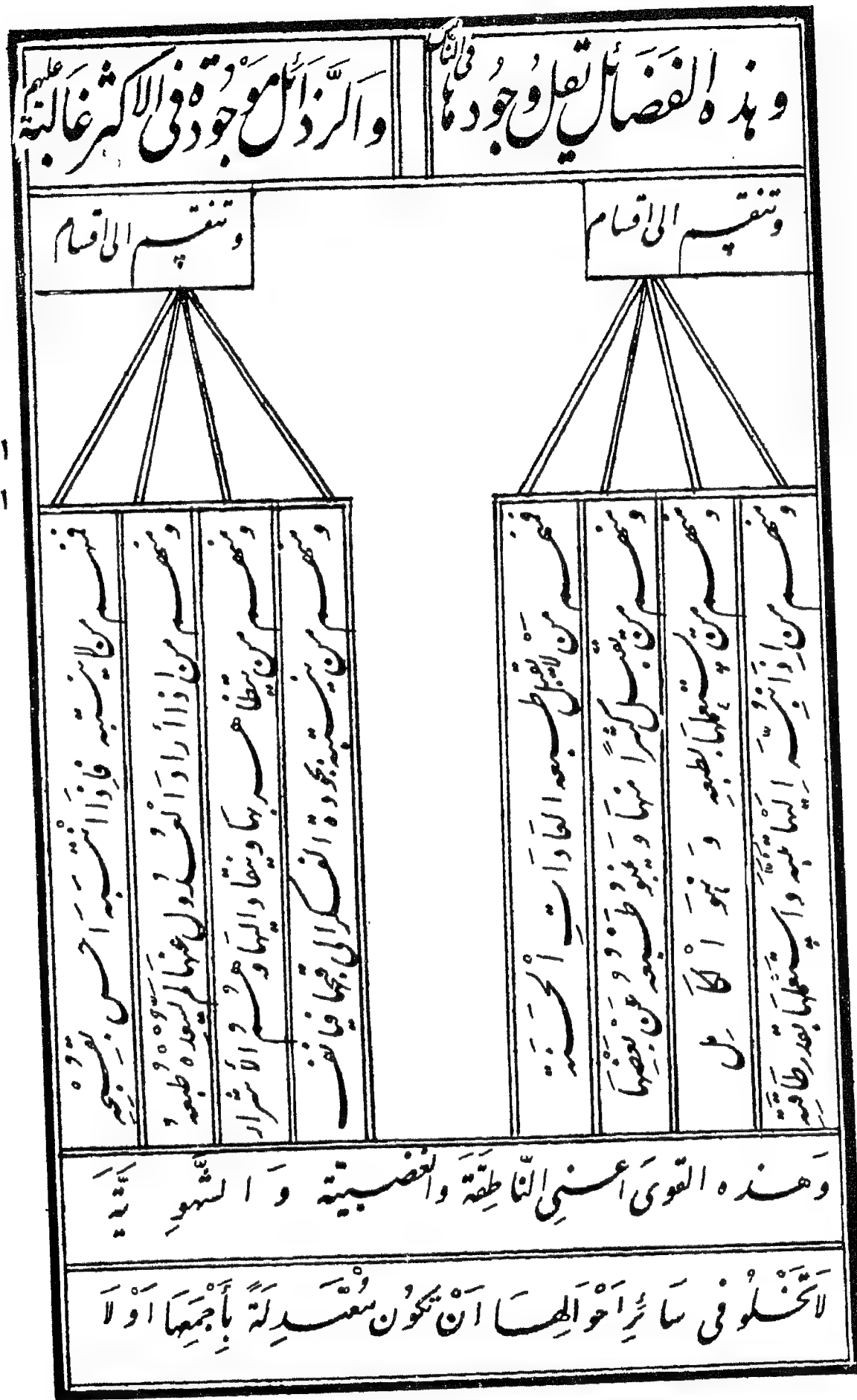
١٠

١٢

١٦

(٢) هذا الجزء من المخطوطة الذي يمثل القسم الاول الايمن من الصفحة باسطره الاربعة ساقط كلية في «ك» أنظر ص ١١٢ . (٨) لاحظ تعبير الكامل الذي يعنى الانسان الكامل .

الفصائل والانسان  
الكامل





(٨) في «ق» تقرأ « هو ثبات » كذلك « ك » وأيضاً «ب» . على أن قراءة النص كما هو مسجل في هذه الصفحة « وهو بيان » يستقيم في الدلالة بنفس قوة القراءة الأخرى . (١٠) يستبدل «ب» كلمة « قياس » بعبارة « الحكم على » . (١٢) في « ق » لا يوجد حرف الواو الذي يسبق كلمة جملة والمعنى واحد .

<p>وَلَنَذْكُرَ الْآنَ فَضَائِلَ كُلِّ قُوَّةٍ وَرَدَّ أُلْهَا عَلَى الْإِنْسَانِ وَنَبْدَأُ بِذِكْرِ فَضَائِلِ الْقُوَّةِ النَّاطِقَةِ فَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ مَا يَحْدُثُ</p>							
مَنْ تَرَى	مَنْ تَرَى	مَنْ تَرَى	مَنْ تَرَى	مَنْ تَرَى	مَنْ تَرَى	مَنْ تَرَى	مَنْ تَرَى
وَهُوَ غَايَةُ الْفِكْرِ وَخَاتِمَةُ الْوَسْطَانِ	وَهُوَ الْطَوُّفُ وَخَاتِمَةُ الْوَسْطَانِ	وَهُوَ تَطَبُّقُ الْبَيْتِ قِيَاسُ الْأَشْيَاءِ مِنْ ظَوَائِرِهَا	وَهُوَ إِفْرَاقُ صُورَةٍ عَنْ صَاحِبِهَا	وَهُوَ بَيَانُ صُورِ الْمَحْسُوسَاتِ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ مَخَارِقِهَا	وَهُوَ قَبُولُ صُورِ الْمَحْسُوسَاتِ	وَهُوَ مُصَادَمَةُ الْحَيِّ مَطْلُوبُهُ وَغَيْرُ ذَلِكَ	وَهُوَ بَيَانُ الْبَيْتِ الْفَيْضِ خَوَالِصُ الْمَوَظَّاتِ

عناصر القوة  
الناطقة



(٤) انظر صياغة غير مستقيمة في «ق» حيث «ك» فضل صياغة المخطوطة القاهرية م.س.ذ ، ص ١١٥ هامش ٢٠١ . (١١) « المطلوب بما هي لذلك » ولعل صياغة « ب » أكثر وضوحا : « بما هو عليه » .

وَمِنْ فَضَائِلِهَا							
الظن	النظن	النظن	النظن	النظن	النظن	النظن	النظن
هو الأخبأ رعن الشيء بـ هو عليه	هو شرف الأئمة بـ به فصل على الحيوان	هو حصول الفهم بين الحق والباطل والخير والشر	هو حصول المعاني الواردة على النفس	هي إدراك أفضل المعلومات بأفضل العلوم	هو سرعة انتداج النتائج وسهولتها على النفس	هو شأنت صوابها في في النفس	هو حصول ما ينبغي وجوده في الذهن
هو الحكم على صحة المطلوب بما هي لذلك							

فضائل القوة  
الناطقة

١٠١

٥

٧

١٠

يرويهـا «ب» على انها « من غير قصور في أصل الخلقة » وهذه الصياغة اكثر دقة . (١٠)  
 ب أخذ «ك» بصياغة المخطوط الذي نحيل اليه بخصوص كلمة « الوفاء » الواردة في نهاية  
 ٤ م.س.ذ ص ١١٦ هامش رقم ١ .

الردائل الصادرة  
 عن القوة الناطقة

<div> <div>وَأَمَّا الرِّذَالُ الصَّادِرُ عَنْهَا</div> <div>فهي هذه</div> </div>									
الرذيلة	بها	بها	بها	بها	بها	بها	بها	بها	بها
هو استئصال الفكر فيما لا ينبغي	هو خلق مذموم عن صوابه	هو بلاغ يحض عن آخر كلاما	هو طرح الحشمة والأكل من الحزل ومجانسة السفهاء	هو الرجوع عما يبذل الأيتان من نفسه عما يضمن الوفاء به	هو الحكة كناية عن غيبه حاجته ومباذره الأمور من غير توفيق	هو معصية الصواب وترك العمل به قبل تصور المتبوع بصورته	هو لا خبأ عن الشيء بخلاف ما هو عليه وهو مذموم	هو ترك استئصال الصواب لعدم المعبر فيه	هو ضمنا الاستئصال الغيلة والخدعة
هي تعطيل هذه القوة وإطراحها من غير تعصير في الخلقة									

١٢

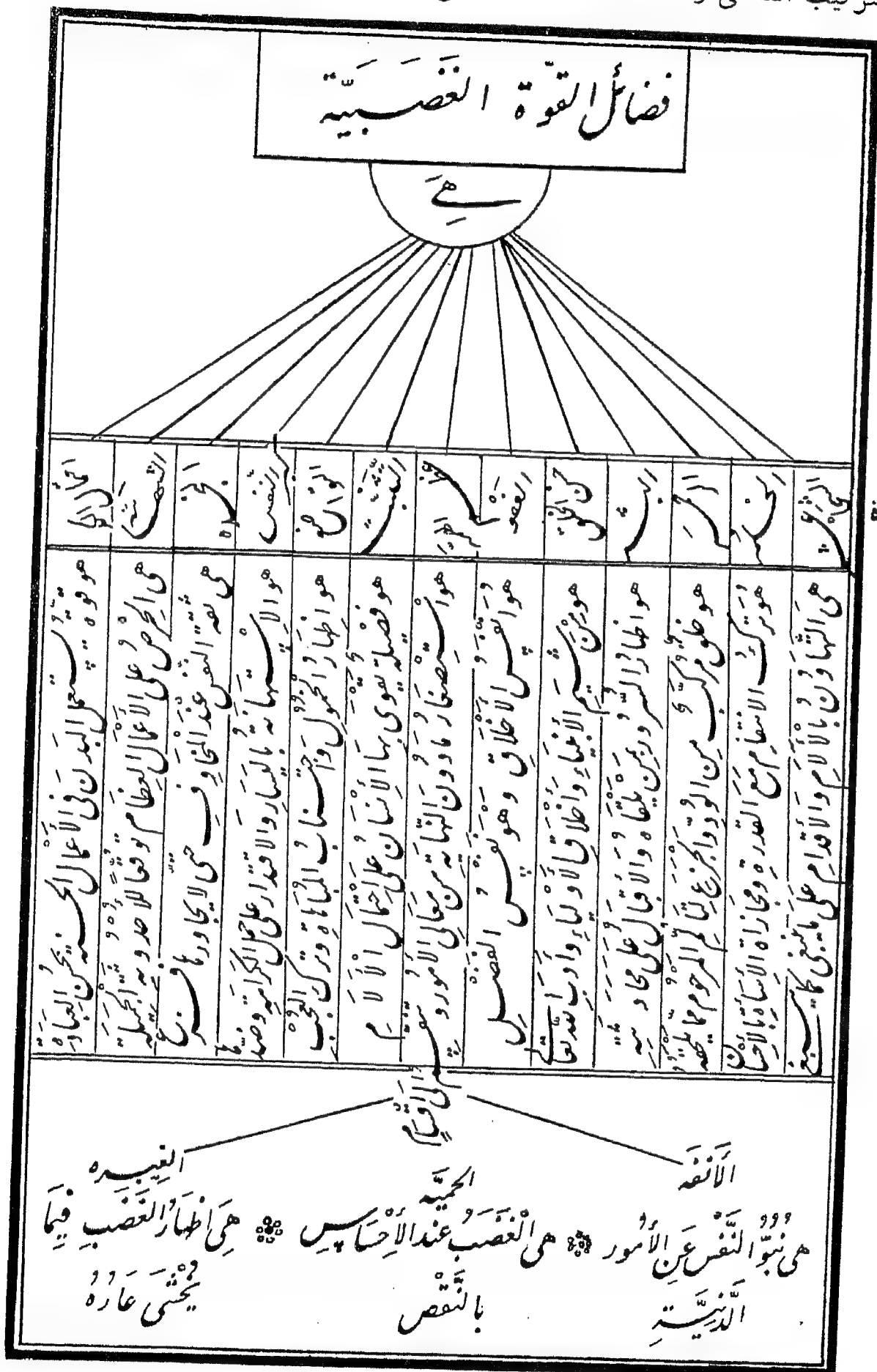
١٠

٧

٤

(٧) يفضل «ب» القراءة التالية : « وهو قوة استعمال البدن في الأعمال الحسنة ، وحسن العبادة » . أنظر م.س.ذ ، ص ٢٦ . (٩) لا يجاوزها . (١٧) «ق» أوردت الفقرة كالتالي : «الرحمة هو خلق موكب من الود الجزع وتألم للمرحوم مما يلحقه » . هذه الصياغة تجعل الرحمة خلق مركب ومصادر التركيب عناصر ثلاث ، على عكس الصياغة الواردة في النص القاهري التي هي أكثر دقة إذ تميز بين عناصر التركيب النفسي ومصادر الحالة موضع التحليل .

٢



فضائل القوة الغضبية

٥

٨

١١

١٤

١٧







- (٤) اقرأ « هو الانكباب » يقرؤها «ب» بعبارة « هو الافراط في تطلب الاشياء الملائمة » وهو بصفة خاصة بالنسبة للكلمة الأخيرة يغير المعنى المراد في النص . انظر م.س.ذ. ، ص ٣٠ . (٦) لاحظ كيف أن «ك» يأخذ بالمخطوطة القاهرية يستبعد «ق» . انظر م.س.ذ. ، ص ١٢٢ هامش ٤ .
- (٨) «ب» يستبدل « الخوف » بكلمة « الخرق » . انظر م.س.ذ. ، ص ٣٠ .

٢

٢

واما الرذائل الصادرة عنها							
فهي							
نجم	شهوة	نجم	نجم	نجم	نجم	نجم	نجم
هو الانكباب على الاشياء والمبالغة في تحصيلها بالجد في الفعل خاصة	هي المنة بمصائب الناس وهي من رايه الطبع	هو منعه الشهوة وهي المنع عن الذات من غيرة اراوة	هو استئصال الاقوال القبيحة واستئصالها	هو مركب من الخوف والنجاسة وهو خلق مذموم	هي الاستعداد بما يؤمن عليه الانسان ويحده وواعفه	هو منع المنة مع العذرة يحد في الثناء ويدم في الرقاب	هو الخوض على الكتاب الاموال والاستئثار من المطاعيم والمشارب للناكح
هو الانكباب في الشهوات القبيحة وارتكاب العوار حش							

رذائل القوة  
الشهوانية

ونجم

٥

٨

١١

٢٤٤٣



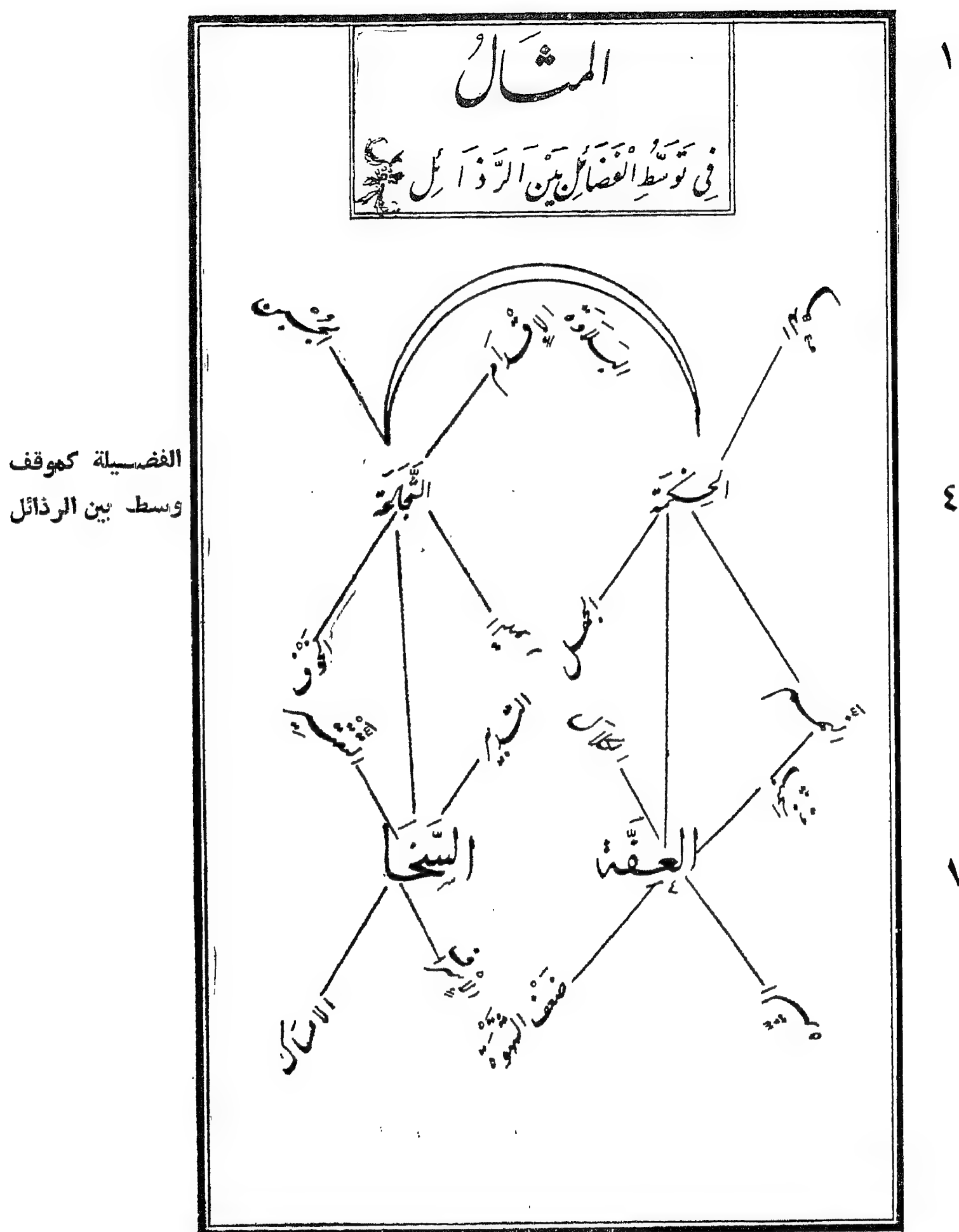


وَنَقُولُ إِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ بَعِيْنُهُ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَغِيْبَ مِنَ الزِّيَادَةِ  
 ٢ وَالنَّقْصَانِ ۖ وَقَدْ يَنْسَبُنِي أَنْ يَشْهَدَ عَلَى مَا خَفِيَ وَغَابَ عَنْ  
 بِالْأَشْيَاءِ الظَّاهِرَةِ لَنَا سَمْعِي كَمَا قَدْ نَرَى فِي الْقُوَّةِ وَفِي الصِّحَّةِ  
 فَإِنَّ الرِّيَاضَةَ الزَّائِدَةَ وَالنَّاقِصَةَ تَعْبِدُ الْقُوَّةَ وَكَذَلِكَ  
 ٥ الْأَطْعِمَةُ وَالْأَشْرِبَةُ إِذَا زَادَتْ عَلَى مَا يَنْسَبُنِي أَوْ نَقَصَتْ  
 أَفَدَتْ الصِّحَّةَ وَالْمَعْدَلَةَ تَزِيدُ فِيهَا وَتَنْخُطُّهَا ۖ وَالْحَالُ فِي الْعِفَّةِ  
 وَالشَّجَاعَةِ وَسَائِرِ الْفَصَالِ الْأُخْرَى كَذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ هَسَبَ  
 ٨ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَخَافَهُ وَتَمَثَّلَ شَيْئًا صَارَ جَبَانًا وَمَنْ لَمْ يَخَفْ شَيْئًا  
 لَحِنَ تَلْقَى كُلَّ شَيْءٍ صَارَ مَيِّدًا ۖ وَكَذَلِكَ مَنْ تَنَاوَلَ كُلَّ لَذَّةٍ صَارَ  
 شَرًّا وَالَّذِي يَغِيْبُ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ فَلَا حِسَّ لَهُ لِأَنَّ الْعِفَّةَ وَالشَّجَاعَةَ  
 ١١ يَنْبَغِي أَنْ يَزِيدَ وَالنَّقْصَانِ وَيَنْخُطُّهَا التَّوَسُّطُ ۖ وَلَنْ تَذْكُرَ  
 يَذْكُرُ شَيْئًا لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ وَيُرْجَعُ فِي الْبَقَايِ إِلَيْهِ الْأَذْكَارُ  
 غَرَضُنَا الْإِيجَازُ وَالْإِخْتِصَارُ ۖ

الأخلاقيات  
 وقواعد الاعتدال  
 في الممارسة

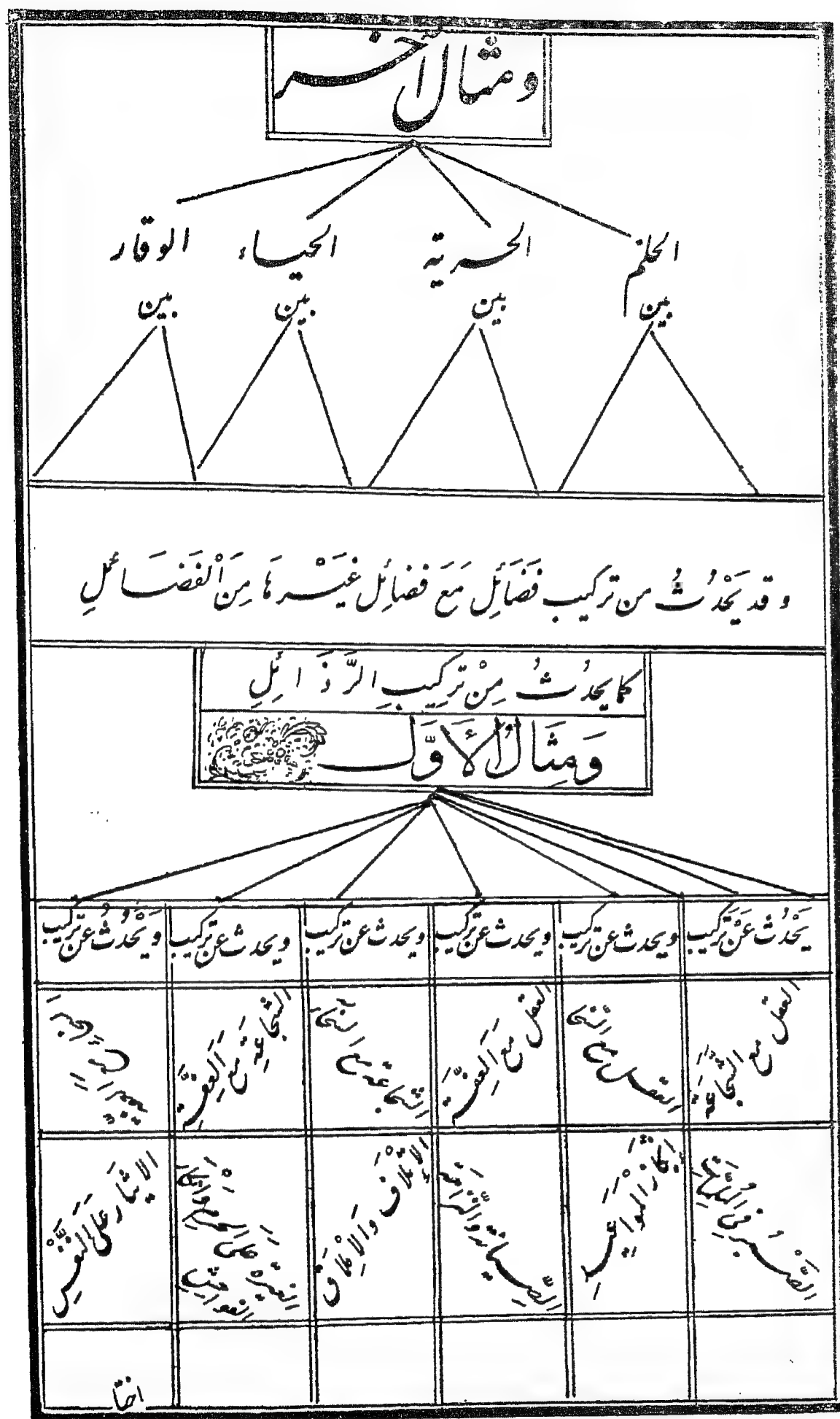
الزَّال

(٧) الخصال الأخرى . يقرؤها «ب» على أنها «الفضائل الأخرى» . (١١) انظر ملاحظات التكريتي، م.س.ذ . ، ص ١٢٤ هامش ٩ التي تزيد من الثقة في المخطوطة القاهرية . (١٢) يفضل «ك» صياغة نهاية الجملة بكلمات «لذا كان» في حين أن سباق المعنى يفرض الصياغة الواردة في النص أعلاه .



(٢) يضيف في «ك» العبارة التالية : الفضائل « بين ما نذكره » من الرذائل . (٤) «ك» خرج عن الصياغة المشجرة التي هي احد خصائص هذا النص . كذلك فهو قد أخطأ في قراءة الصياغة المشجرة بخصوص الحكمة اذ هي وسط بين الجهل والدهاء من جانب والنهم والبلادة من جانب آخر حيث «ك» قرأها بين الخبث والبلادة. انظر م.س.ذ. ، ص ١٢٥ . وقد وقع في نفس الخطأ «ب» . انظر م.س.ذ. ، ص ٣٢ .

٢



الفضائل والرذائل  
المرتبة : نماذج

٥

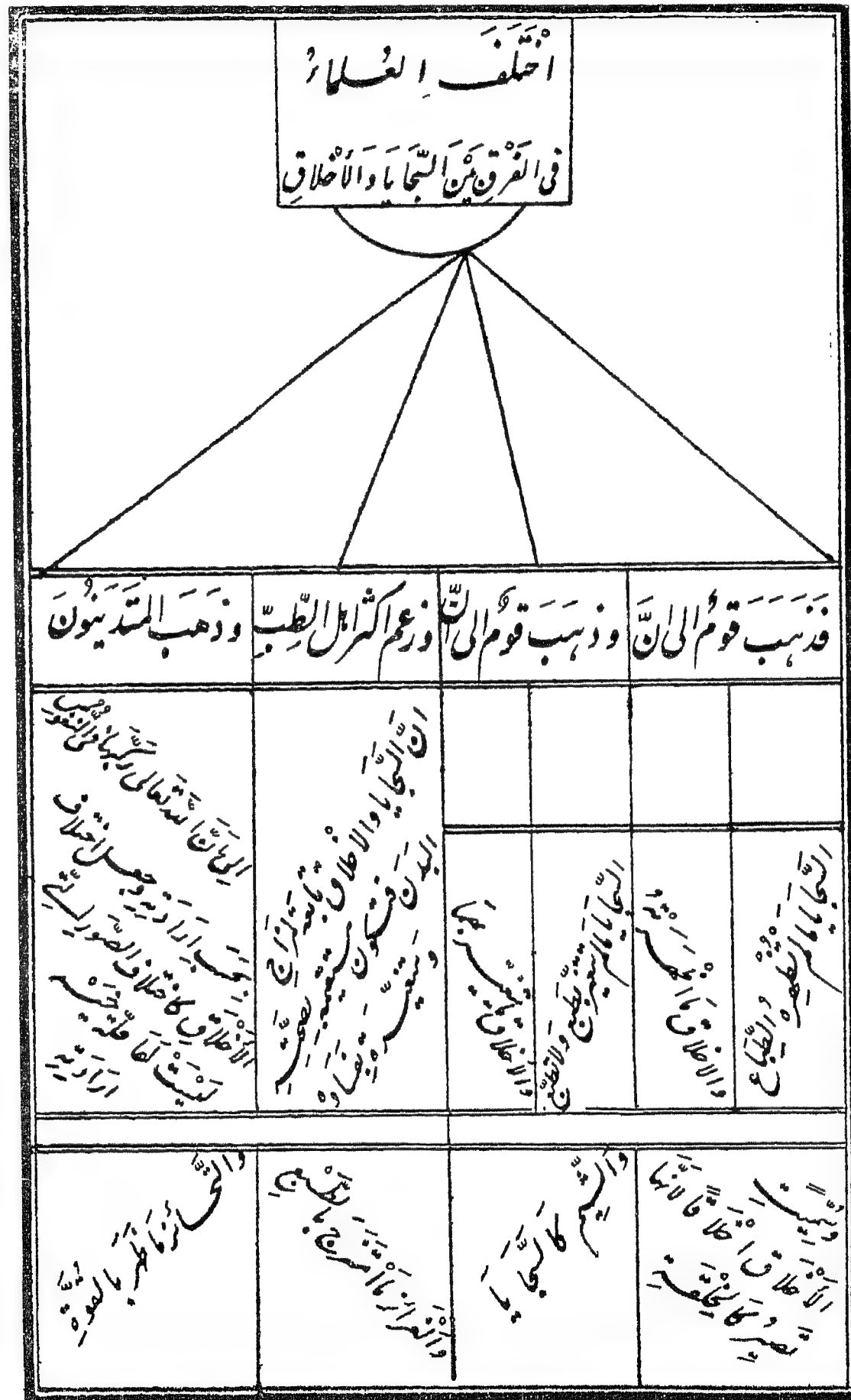
٨

(٢١) سقط من الناسخ السطر التالي نقله عن المخطوطة الباريسية : (أ) الحلم بين ضعف النفس والسفه (ب) الحرية بين النذالة والبطالة (ج) الحياء بين التخلف والقحة (د) الوقار بين التواضع والكبر كذلك أورده (ك) ص ١٢٥ على أنه جدير بالذكر بهذا الخصوص ، ما أورده النسخة المطبوعة بالقاهرة (ب) حيث صاغت هذه الفقرات في الصورة التالية : (أ) الحلم وسط بين الشراسة والحقد (ب) الحرية وسط بين الفتن والظلم (ج) الحياء وسط بين القحة والمهانة (د) الوقار وسط بين الهزل والكبر . انظر م.س.ذ. ، ص ٣٢ . (٨) اقرأ في العمود الثاني من اليسار كلمة « السخاء » وهي واضحة في العمود الرابع .

(٢) أيضا المخطوطة النارية والتي احلنا اليها اكثر من مرة تحت الرمز «ق» ليست دقيقة في هذا الموضع وقد اتبع «ك» مخطوطتنا القاهرية . انظر م.س.ذ ، ص ١٢٦ هامش رقم ١ . (٥) الفقرات الأربع الواردة في السطر الاسفل يجب ان تقرأ مستقلة عما أورده لكاتب في الفقرات السابقة. يتبع «ك» قراءة مختلفة بحيث يجعل كل عمود من الاربعة استمرارا للعمود السابق الرأسى مباشرة . وهو لذلك عندما يصل للفقرة الرابعة والاخيرة ولا يجد لها موضعا يتخطاها ويتجاهل وجودها . انظر م.س.ذ ، ص ١٢٦ - ١٢٧ على العكس من ذلك فان «ب» يجعل كل فقرة استمرار للعمود السابق مباشرة وهو في هذا أكثر منطقية . المخطوطة ( أ ) لا تقطع .

التمييز بين  
السجاياء والأخلاق:

المدارس المختلفة

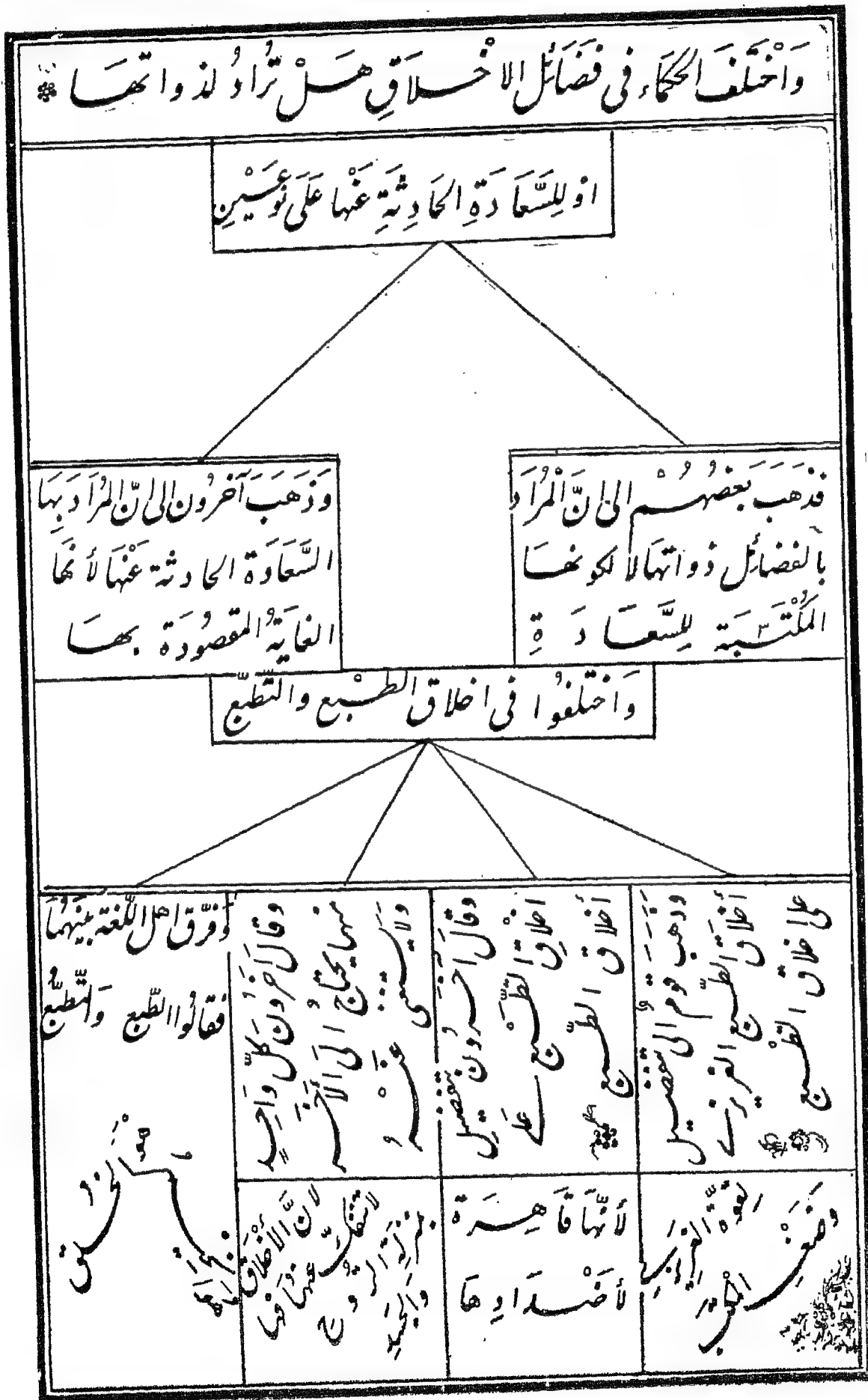


(٢) «ك» يتبع «ق» ويفضل كلمة «الحاصلة» بدلا من «الحادثة» . وواضح ان هذا التفضيل لامبرر له سوى الرغبة في التمسك بدلالة المخطوطة الباريسية انظر م.س.ذ. ، ص ١٢٧ ، هامش ٤ . يؤكد ذلك تكرار كلمة «الحادثة» عقب ذلك مباشرة في السطر الرابع . (٤) فارق جوهرى بين هذه المخطوطة وما أوردته «ق» و «ك» . والمنطق يأبى الا استبعاد هذه المخطوطات . فالكاتب وهو يعلن ان المراد بالفضائل ذواتها يصير منطقيا مع نفسه عندما يضيف «لا» . اختفاء حرف النفى في المخطوطات الأخرى لا يمكن أن يكون الا نتيجة عدم فهم العبارة المنقولة ومن ثم سوء التصرف في الصياغة . والغريب ان التكرير لم يلحظ هذه الحقيقة انظر م.س.ذ. ، ص ١٧٢ هامش ٦ . بل ان النصف الثانى من منطق هذا التحليل لا تستقيم فى تلك الصياغة بهذا المعنى فهم النص ايضا «ب» انظر م.س.ذ. ، ص ٣٣ .

٢

٥

٨



١١

١٣

١٦

١٩

٣٤٨

<p>أما الدماغ فهو مكن الروح النفساني وفيه ثلاثة خزان</p>		
الخزانة الأولى	الخزانة الثانية	الخزانة الثالثة
في مقدمته يشارك بها الحيوان وفيها قوة الحس	هي في وسطه ينفرد بها الإنسان الحيوان وفيها قوى	هي في مؤخره يشارك بها الحيوان وفيها قوة الحس
البصر السمع الشم الذوق الفكر التمييز الفهم الروية الحركة الحفظ الذكر	البصر السمع الشم الذوق الفكر التمييز الفهم الروية الحركة الحفظ الذكر	البصر السمع الشم الذوق الفكر التمييز الفهم الروية الحركة الحفظ الذكر
بالروح مائل إلى البس فان بطل الذكر والخط	بالروح مائل إلى البس فان بطل الذكر والخط	بالروح مائل إلى البس فان بطل الذكر والخط

الدماغ وخزائنه

(٤) العمود الأوسط نجد العبارة في «ق» دون بها فتقرأ = ينفرد الانسان = وواضح أن الصياغة الواردة عن المخطوطة القاهرية أكثر دقة . (٦) يضيف «ك» أمام كل خانة تالية للاولى حرف واو العطف وهي زيادة لا تعنى شيئاً قد يفرضها تدوين المؤلف دون عملية التشجير . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٢٨ . كذلك تتفق معنا « أ » ولكن يشير في المنحنى الآخر «ب» . ولا بد وأن التكريتي متأثر بهذه الأخيرة .

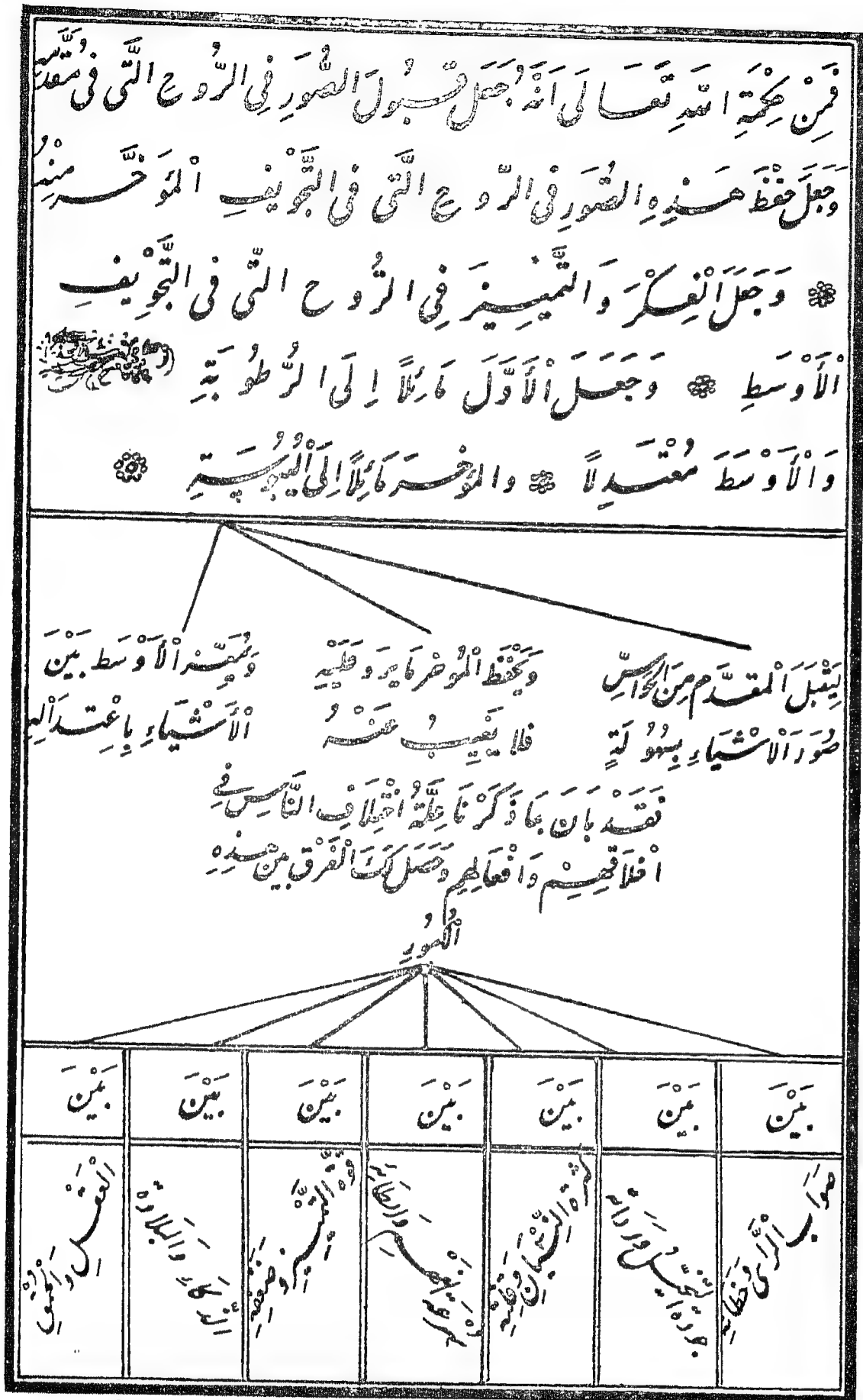
(١٥) اقرأ « وابطائه » . (١٧) اقرأ « وردائه » . (١٨) اقرأ « وخطئه » .

٢

٥

٨

١١

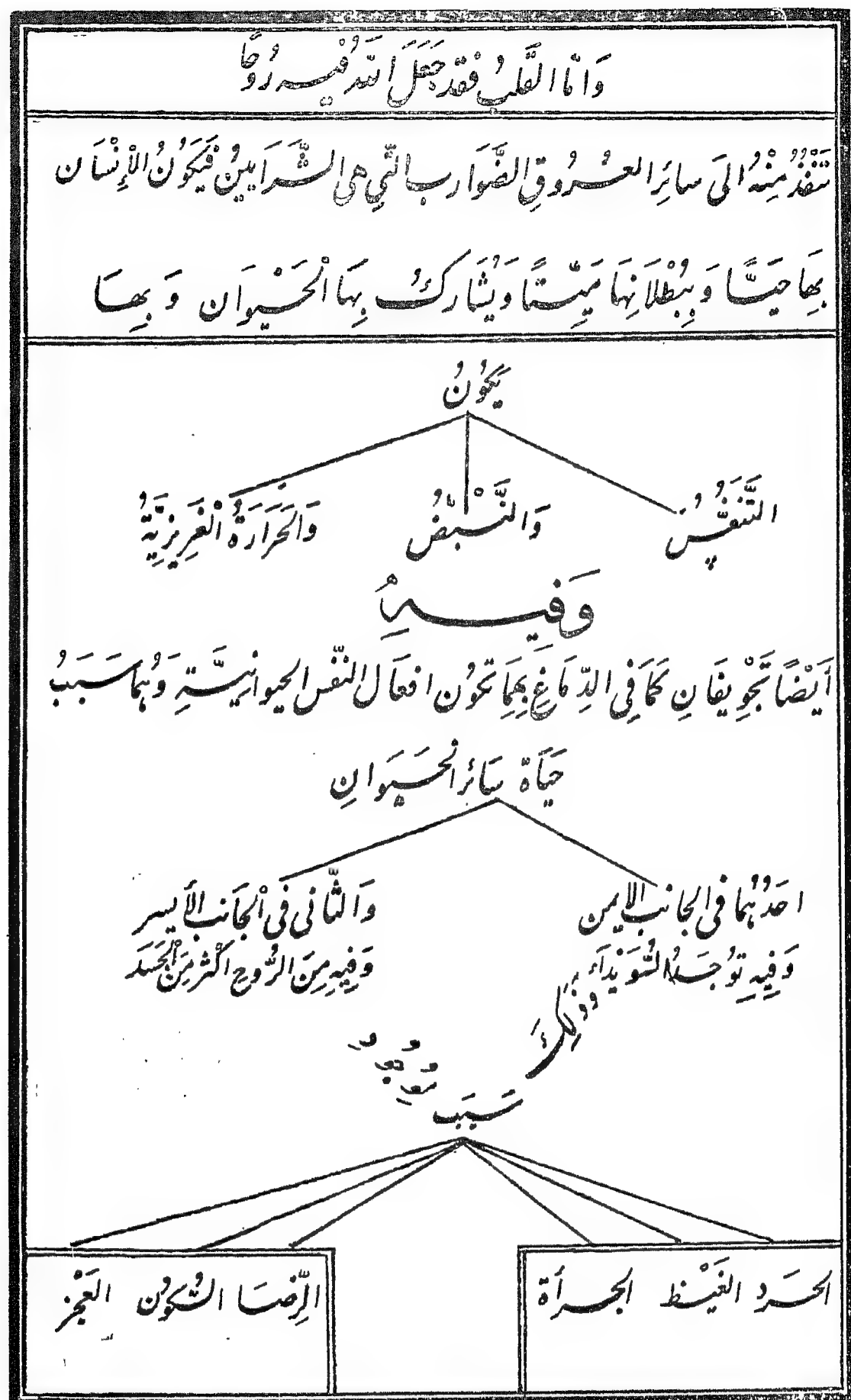


اختلاف الناس في  
أخلاقهم وأسبابه

وَلَا

١٤

١٧



القلب ووظائفه

- (١٠) في «ق» كلمة الجسد تصير «الدم» ولعل هذه الصياغة قد تكون أكثر دقة . (١٢) يضيف «ك» واو العطف في كلا الفقرتين . انظر م.س.ذ. ص ١٣٠ .

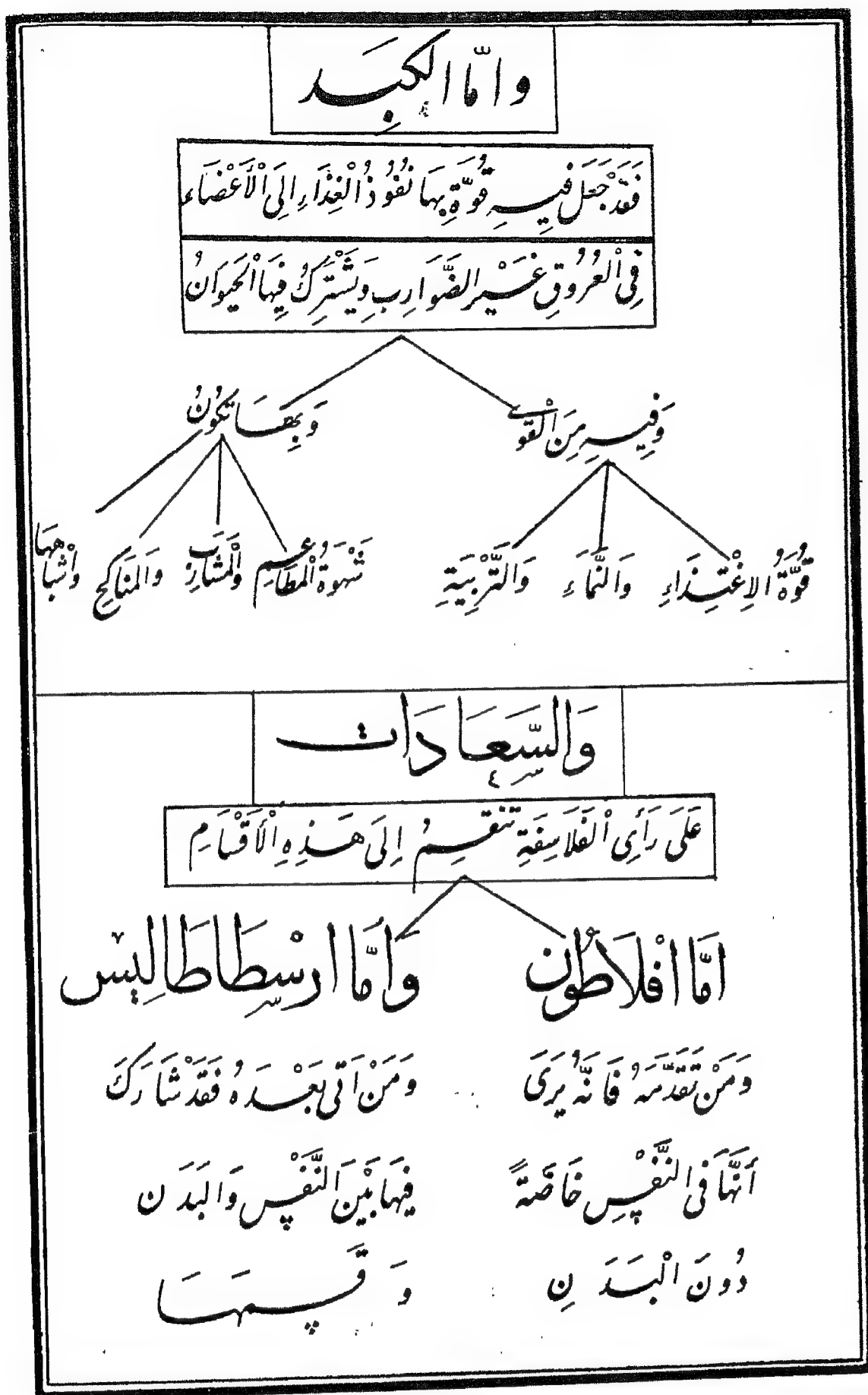


٢

٥

٨

١١



الكبد

السعادة وموضعها

(٥) الشطر الثاني من السطر بالمفرد في «ق»: المطعم والمشرَب والمنكح . كذلك «ك» . انظر  
م.س.ذ. ٤ ، ص ١٣٠ هامش ٤ .



٢

وَالْخَيْرَاتُ أَيْضًا  
عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ

أَحَدُهَا فِي النَّفْسِ الثَّانِي فِي الْبَدَنِ الثَّلَاثُ خَارِجَ عَنِّهَا

الخيرات ومصادرها

الْمَذْكُورَةُ فِيهَا وَفِيهَا  
عَلَمًا وَأَعْتَدَ لَهَا  
بِحُودُودِ الْفَضْلِ  
تَحْتِ الْبَابِ  
وَصَحْفِ الْأَعْضَاءِ  
مِنْ الْأَفْئَاتِ وَالْعَوَائِدِ  
وَالْأَصْدِقَاءِ وَسَائِرِ الْعَيْنَاتِ  
كُلَّمَا لَوَّحَ السَّلْطَانُ

٤

وَالْفَضَائِلُ تَقْسِمُ قِسْمَيْنِ

٥

أَحَدُهَا  
مَا أَوجِبَ شَاءَ الْمَخْلُوقِينَ  
وَهُوَ مَا عَادَ نَقْصُهُ عَلَيْهِمْ  
الثَّانِي  
مَا اقْتَضَى ثَوَابَ الْخَالِقِ  
وَهُوَ مَا قَصِدَ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى

الفضائل وأهدافها

٧

ونقول

(٢) هذه الصفحة القسم الاول منها استمرار لتفصيل مذهب ارسطاطاليس حيث ان القسم المعلق بالخيرات في فقه افلاطون قد أورده الكاتب في الصفحة السابقة . والخلاصة انه يعرض للفوارق بين الفيلسوفين بصدد العادات ثم الخيرات ولكنه عندما يتوقف ازاء الفضائل لا يجد حاجة لهذه التفرقة ولعل هذا يفسر شعور «ب» بضرورة اضافة كلمة « على مذهبه » في نهاية السطر الاول وقبل بداية السطر الثاني .

التمييز بين  
أخلاق الذات  
وأفعال الإرادة

ونقول إِنَّ الْأَخْلَاقَ غَرَائِزُ كَمَا مَنَسَتْ تَطْهَرُ بِالْإِخْتِبَارِ وَتَقْمَرُ بِالْإِضْطِرَارِ  
وَالنَّفْسُ أَخْلَاقٌ تَحْدُثُ عَنْهَا بِطَبْعٍ وَلَهَا أَفْعَالٌ تَصْدُرُ عَنْهَا  
بِالْإِرَادَةِ فَمَا ضَرَبَانِ ۞ أَخْلَاقُ الذَّاتِ وَأَفْعَالُ الْإِرَادَةِ ۞  
وَالْإِنْسَانُ مَطْبُوعٌ عَلَى اخْتِلَاقِ قَلِّ مَا جُمِعَ مِنْ سَائِرِهَا ۞  
وَإِنَّمَا الْغَالِبُ بَعْضُهَا مَحْمُودٌ وَبَعْضُهَا مَذْمُومٌ فَتَعْدَرُ لِهَذَا التَّعْذِيلِ  
أَنْ تَتَحَلَّ فِضَائِلُ الْأَخْلَاقِ طَبْعًا وَغَيْرِزَةً وَلَزِمَ لِأَجْلِهَا أَنْ تَحُلَّهَا  
رِذَائِلُ الْأَخْلَاقِ طَبْعًا وَغَيْرِزَةً فَصَارَتْ غَيْرُ مُنْفَكَّةٍ فِي جِسَدِهَا لَطَبْعٍ  
وَغَيْرِزَةٍ الْفَطْرَةِ عَنْ فِضَائِلِ مَحْسُودَةٍ وَرِذَائِلِ مَذْمُومَةٍ ۞ وَإِذَا اسْتَقَرَّ  
ذَلِكَ فَالْعِيدُ مِنْ غَلَبَتِ فِضَائِلُهُ عَلَى رِذَائِلِهِ فَقَدْ رُبِّفَتْ فِضَائِلُ  
عَلَى قَهْرِ الرِّذَائِلِ وَسَلِمَ مِنْ شَيْنِ النَّفْسِ وَسَعِدَ بِفَضِيلَةِ الْفَضْلِ ۞ فَالْإِنْسَانُ  
يَسْتَحِقُّ الْحَمْدَ عَلَى الْفِضَائِلِ الْمَكْتَسِبَةِ لِأَنَّهَا مُسْتَفَادَةٌ بِفِعْلِهِ وَلَا يَسْتَحِقُّ  
عَلَى الْفِضَائِلِ الْمَطْبُوعَةِ وَإِنْ جُمِدَتْ فِيهِ لَوْ جُودَهَا بِغَيْرِ فِعْلِهِ ۞  
وَمِنْ الْقَبِيحِ أَنْ يَخْرُزَ الْمَرْءُ مِنْ أَعْدِيَةِ الْبَدَنِ كَنِي لَا تَكُونُ ضَارَّةً

(١) اقرأ « تظهر بالاختيار » . (٧) « ق » اقرأ الفقرة « غير منفكة من جبلة الطبع » وكذلك « ك »  
على العكس فان « ب » امين على الصياغة التي أوردناها . انظر م.س.ذ. ، ص ٣٨ . كذلك  
نفس الصياغة الواردة في « ١ » وهي أكثر دقة .

- ولا يعني بهتذيب أخلاق نفسه ومداداتها بالعلم الذي هو عندنا  
 ٢ كنى لا يكون بطلا وصاراً : وإذا كنا نغنى بجمع أعضاء البدن  
 وخاصة بالأشرف منها فبالحري أن نغنى بأجزاء النفس وخاصة  
 بالأشرف منها وهو العقل : وكما أن الأمراض التي تعرض  
 ٥ للبدن إن لم يعلم الطبيب الأسباب الفاعلة لها لم يتمكن من علاجها  
 فكذلك علل النفس ينبغي أن نغنى بعلل أسبابها : فمتى أحسن  
 الإنسان بانه قد أخطأ وأراد أن لا يعود ثانياً فلننظر متى أصل في  
 ٨ نفسه حدث ذلك عنه فحتمال في إزالته : وبعد فلو لم يكن إلى  
 تغيير الأخلق سبيل لما كان للأقاويل التي أودعها الحكماء كتبها  
 في استصلاح الأخلق معنى إذ لم يرج لها نفع ولا جدوى :  
 ١١ وكذلك إذا لم يكن للمواعظ التي يقصدها ذوو الأخلق  
 الفميمة من الأشرار معنى إذا لم نطمع في انتفاعهم عما هم  
 عليه من الشر وإذا قد انتهينا إلى ما أردنا بيانه فلننته الكلام

علل النفس وأهميتها  
 دراستها

بهم

(٢) وإذا كنا نعنى = وإذا كنا لا نعنى «ق» ويعلق على ذلك «ك» بان «لا» ساقطة قراءة «ب»  
 تتفق مع الصياغة التي أوردناها وهي وحدها التي تتفق مع المعنى الذي أراده الكاتب . كذلك في نفس  
 المعنى « ١ » . (٧) تضيف «ك» عقب « ثانياً » كلمة « فيخطيء » . (١٣) وإذا قد انتهينا =  
 وإذا قد انتهينا «ك» وواضح الخطأ في الدلالة .

1

وَأَسْبِغْ لِي الْعَقْدَ

الْأُنْبَانِ الْأَخْلَاقِ الْمَحْمُودَةِ وَاسْتَعْمَالِهَا

وَأَجْتَنَّبِ الْمَذْمُومَةَ وَإِنَّمَا لَهَا ثَلَاثَةُ أُمُورٍ

3

بَابُ الْإِسْمِ الْأَوَّلِ

الثاني بقصر القوة الشهيرة  
بأحوال ثلاثة

التألمس بيد  
النفوة الغضبية

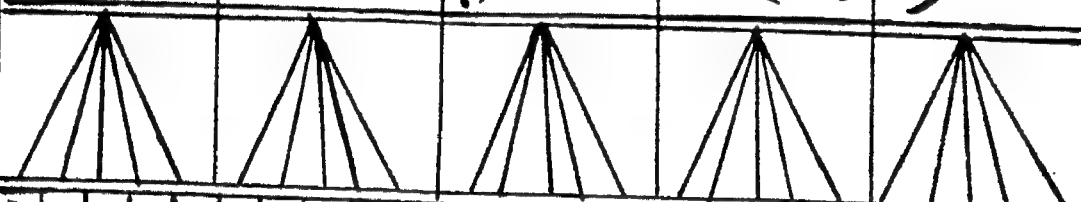
## قواعد الممارسة المثالية

[illegible]

(٢) « اعتقاد » يقرؤها « ك » « اعتياد » . ويفضل كل من « ب » وكذلك « ا » الصياغة الاولى . وكلا الصياغتين يسمح بهما المعنى الوارد في الفقرة . انظر التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٣٠ هامش رقم ٩ . (٥) اقرأ العمود الاول من اليسار : « بتعديل القوة » (١٢) بأن يذكر من يؤذيه = بأن يتذكر من يؤذيه « ك » . (١٤) يضيف « ب » كلمة « تعديل » قبل لفظ « القوة الشهوانية » . انظر م.س.ذ. ، ص ٤ .

إِنَّ الْأَعْوَالَ الَّتِي تَلْحَقُ الْإِنْسَانَ  
عَلَى خَمْسَةِ وَعِشْرِينَ وَنَجْمًا

جسمه بالآخر	جسمه بالآخر	جسمه بالآخر	جسمه بالآخر	جسمه بالآخر
-------------	-------------	-------------	-------------	-------------



أفعال الإنسان  
ووظائف الأعضاء

اللفظ  
الذکار  
الحنرم  
التروے  
الشیخا عم  
الشیخا ر  
الصدقی  
التواضع  
الحجریہ  
محبۃ الناس  
الاعلیٰ  
الشرب  
الجماع  
المعنی  
الموتم  
العلم  
الفروسیہ  
العلاصہ  
التواہب  
الاعظم  
الحیاء  
الملک  
الملک  
الترتیب  
الولد

وَأَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ بَدَنَ الْإِنْسَانِ حِكْمَةً وَإِتْقَانٍ إِذَا كَانَ  
تَبَارَكَ وَتَعَالَى تَامَمَ الْحِكْمَةُ كَامِلَ الْقُدْرَةِ ۖ وَكَانَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَالْإِتْقَانِ

أَنْ لَا تَكُونُوا فَعَالًا لِأَنْبَانٍ كُلِّهَا بَعْضُهُمْ وَاحِدٌ مِنْ أَعْضَاءِ بَدَنِهِ

بَلْ بَاغَضَا مَعْدُودَةً لِّئَلَّا يَسَاءَ ذِكْرُ الْعُضْوَانِ فَيَبْطُلَ أَفْعَالُ

جَمِيعَ الْبَدَنِ يُبْطِلَانِهِ ۖ لَكِنَّهُ خَلَقَ بَدَنَ الْإِنْسَانِ وَرَكَّبَهُ مِنْ أَعْضَاءِ

(٥) لاحظ استخدام كلمة الحرية حيث جعل منها احدى الخصائص التى تلحق الانسان بالجواهر  
أى بالتكوين الطبيعى للفرد . (٨) انظر الصياغة التى أوردتها «ق» والتى جعلت «ك» يستبعد  
ويتبع صياغة المخطوطة القاهرية ، التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٣٥ ، هامش رقم ٢ . (١٠)  
يضيف «ك» عقب «لكنه» كلمة «تعالى» وهى اضافة تتفق مع أسلوب الصياغة فى هذه الصفحة  
وتلك التى تليها . انظر م.س.ذ. ، ص ١٣٥ هامش ٣ ، ٤ .

(١) عقب « جعل » وقيل « الأفعال » يضيف «ك» عبارة « سبحانه وتعالى » . (٢) يقرأ «ك» هذا السطر كالتالى : « التى هى الاصول والينابيع لسائر الأفعال والقوى فى ثلاثة أعضاء » انظر م.س.ذ. ، ص ١٣٥ هامش ٥ .

الأعضاء والوظائف الإنسانية			القلب			الدماغ		
ولا يخلو بجملة أن يكون			ولا يخلو بجملة أن يكون			ولا يخلو بجملة أن يكون		
أو خارجاً إلى			أو خارجاً إلى			أو خارجاً إلى		
فخص له فضل العفة والقتلعة والعصف في الأمور			فخص له الجاعة المنية ولا يخرق في غيبه موضع			فخص له الحكمة فإن استعملها فهو الموفق بالتوفيق		
فحدث له الكلال وضعف الشهوة			فحدث الجراة والحمية والغضب له			فخص أفعاله إلى القتل والباطل		
فحدث له الشره والغفم والمبالغة فيهما			فحدث قهارة النفس والكسل له			فخص أفعاله إلى الطيش والتهور		



١١. يجعل «ب» عنوان هذا القسم « الفصل الثاني » ولعل هذا يبرر التناقض في بعض الحالات .  
انظر قراءة خاطئة للمخطوطة القاهرية في التكريتي ، م.س.ذ. ص ١٣٧ هاشم رقم ١ . (٥) ولا تكلنا  
الى أنفسنا وأحوالنا وقوتنا .- «ك» . ولا تكلنا الى حولنا وقوتنا .- «ب» .

الفصل  
الثالث

٢

## الفصل الثالث

فِي أَصْنَافِ السَّيْرِ الْعَقْلِيَّةِ الْوَاجِبِ  
عَلَى الْأَنْبِيَاءِ اتِّبَاعُهَا وَالْعَمَلُ بِهَا

٥

الَّذِينَ صَلَّوْا تَوْفِيقًا تَقَوُّنَا ۖ وَالصَّادِقِينَ بَعَلَيْنَا ۖ وَالتَّحْقِيقِينَ تَطْلُبُنَا ۖ  
وَلَا تَمُكِّنُنَا إِلَىٰ آخِرَاتِنَا وَقُوَّتِنَا ۖ وَلَا تَحُلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ مَا بُعِثَ بِنَا  
بِنُكْتٍ ۖ وَيُذَيِّنُنَا مِنْ بَابِكَ ۖ وَتُجِيرُنَا مِنْ عَذَابِكَ ۖ  
يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۖ ذَكَرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ أَنَّ الْمَخْلُوقَاتِ بِأَسْرَحَا عَلَىٰ أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ

المخلوقات  
وأصناف السيرة  
العقلية

٨

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ	الْقِسْمُ الثَّانِي	الْقِسْمُ الثَّالثُ
الَّذِي لَهُ عَقْلٌ وَحِكْمَةٌ	الَّذِي لَهُ طَبِيعَةٌ وَشَهْوَةٌ	الَّذِي لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ وَلَا حِكْمَةٌ
وَلَيْسَ لَهُ طَبِيعَةٌ وَلَا شَهْوَةٌ	وَلَيْسَ لَهُ عَقْلٌ وَلَا حِكْمَةٌ	وَلَا طَبِيعَةٌ وَلَا شَهْوَةٌ
وَهُوَ الْمَلَكُوتِيُّ	وَهُوَ الْحَيَوَانِيُّ خَيْرُ الْأَنْبِيَاءِ	وَهُوَ الْجِنَانِيُّ وَالْأَنْبِيَاءُ

١٠

١١

١٢

الانسان واجتماع  
جميع الملكات  
السلوكية : العقل  
والحكمة والطبيعة  
والشهرة

وَلَمَّا دَخَلَتْ هَذِهِ الْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ فِي الْوُجُودِ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْمُنْكَنَاتِ إِلَّا ثَلَاثُ  
الرَّابِعِ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ لَهُ عَقْلٌ وَحِكْمَةٌ وَطَبِيعَةٌ وَشَهْوَةٌ وَذَلِكَ  
هُوَ الْإِنْسَانُ ۖ وَلَمَّا ثَبَتَ فِي الْمَعَارِفِ الْحِكْمِيَّةِ أَنَّ تَقَالِي  
عَامُّ الْفَيْضِ عَلَى الْمُنْكَنَاتِ اقْتَضَى عُمُومُ جُودِهِ إِذْ خَالَ هَذَا الْقِسْمُ  
فِي الْوُجُودِ ۖ فَلَمَّا قَالَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً لِّلثَلَاثَةِ  
بَشَرٍ مِنَ الْمُنْكَنَاتِ مَحْرُومًا عَنْ تَأْثِيرِ أَبْجَارِهِ ۖ قَاوَلُ نِعْمَتُهُ  
أَنْعَمًا عَلَى الْأَنْعَمِ وَانْفَصَحَ حَيَاةُ الرُّوحِ لِأَنَّ بِلْحَيَاةِ يَدُوقُ  
الَّذَاتِ وَيَنَالُ الشَّوَاتِ وَهِيَ نِعْمَةٌ عَامَّةٌ عَلَى جَمِيعِ الْحَيَوَانِ  
كَيْتَ بِخَاصَّةِ الْإِنْسَانِ لَكِنَّ النِّعْمَةَ الَّتِي هُوَ بِهَا مَخْصُوصُ الْعَقْلِ وَ  
حَصَلَ لَهُ النَّبْلُ وَبِقُوَّتِهِ مَلَكَ الْحَيَوَانِ وَفَتَحَهُ ۖ وَسَارَ الْأَشْيَاءَ  
وَدَبَّرَ ۖ وَاخْتَصَّ مِنْهُ الْعِلْمُ وَهُوَ نَتِجَةُ الْعَقْلِ وَبِهِ التَّفَاوُلُ  
بِمَقْدَارِ النَّقْصِ وَالْفَضْلِ وَبِحَسَبِ الطَّلَبِ وَالْحَمْدِ وَبِقَدْرِ  
النَّفْخِ وَالْبَحْثِ وَغَايَةُ مَا خُلِقَ لَهُ وَطَلِبُ مِنْهُ الْعَمَلُ

(١) لم يبق = لم يبعد «ك» وهي صياغة وكيكة . (٦) اقرأ : ايجاده . (١٠) لاحظ قوله  
« ساس الاشياء ودبر » . (١٣) وطلب منه العمل = « وطلب منه العلم والعمل » هكذا  
أوردها «ك» وهي أكثر دقة واتفاقا مع منطق العرض . انظر التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٣٨  
هامش ٤ . انظر الصفحة التالية السطر الثالث .

٢ وَهُوَ الَّذِي آخَرَى إِلَيْهِ وَأُثِّبَ عَلَيْهِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿٢﴾  
 وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٣﴾ وَالْعَقْلُ هَبَّةُ الْمَا جِدِ  
 ٤ التَّوْحَابِ ﴿٤﴾ وَالْعِلْمُ وَالْعَمَلُ دَرَجَةُ الْعِبَادَةِ بِالْكِتَابِ ﴿٥﴾  
 وَلِذَلِكَ اسْتَحَقَّ بِطَلِبِهِمَا جَزَاءُ الثَّوَابِ ﴿٦﴾ وَبِتَرْكِهَا أَلِيمُ الْعِقَابِ  
 ٦ ﴿٧﴾ وَلَا حَيَاةَ بِالْحَقِيقَةِ لِمَنْ لَا رُوحَ لَهُ ﴿٨﴾ وَلَا عَمَلَ لِمَنْ لَا حَيَاةَ لَهُ  
 ٧ ﴿٩﴾ وَلَا عِلْمَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ ﴿١٠﴾ وَلَا عَمَلَ لِمَنْ لَا عِلْمَ لَهُ ﴿١١﴾ وَلَا ثَوَابَ  
 ٨ لِمَنْ لَا عَمَلَ لَهُ ﴿١٢﴾ وَمَنْ لَا يَطْفُرُ مِنْ هَذِهِ النِّعَمِ إِلَّا بِرُوحِ  
 ٩ الْحَيَاةِ فَقَدْ سَقَطَتْ عَنْهُ الْكُلْفَةُ ﴿١٣﴾ وَمَنْ أُعْطِيَ قِتْدَ وَجِبَتْ عَلَيْهِ  
 ١٠ الْحِكْمَةُ وَمَنْ أُوتِيَ الْحِكْمَةُ فَقَدْ أُجْزِلَتْ لَهُ الْعَطِيَّةُ ﴿١٤﴾  
 ١١ وَمَنْ عَمِلَ بِعِلْمِهِ فَقَدْ تَمَّتْ عَلَيْهِ النِّعْمَةُ ﴿١٥﴾  
 ١٢ وَاجْتَمَعَتْ لَهُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ  
 وَقَدْ سَبَقَ الْقَوْلُ أَنَّ الَّذِي خُلِقَ  
 لَهُ الْإِنْسَانُ وَأُرِيدَ مِنْهُ

علاقة الترابط  
 بين العقل والعلم  
 والعمل

العلم

(١) يقرأ «ب» هذا السطر كالتالي : « وهو الذي أجرى إليه واثب عليه » . (٢) تضيف «ق»  
 ويسايرها «ك» كلمة « والحياة » قبل كلمة « والعقل » وهي أقرب إلى المنطق العام للفقرة . (٨) أقرأ :  
 « ومن أعطى العقل » . مطابق «ك» . (١١) والآخرة (١٣) يضيف في نهاية السطر «ك» :  
 « أمران » .

(٨) اقرأ : « وهى سيرته فى اهله وماله وولده وعبيده وما لا غنيان له عنه » . كذلك «ب» .  
 القراءة فى «ك» تختلف جذريا : « وهى سيرته فى أهله وآله وولده وعبيده وما لا غناء به عنه » . ولعل أخطر  
 مواقع الخلاف هو كلمة « ماله » التى تصير « آله » فى القراءة الثانية . ونحن نميل الى القراءة  
 الأولى . مطابق « أ » .

أنواع العلوم :

الالهيات

والرياضيات

والطبيعيات

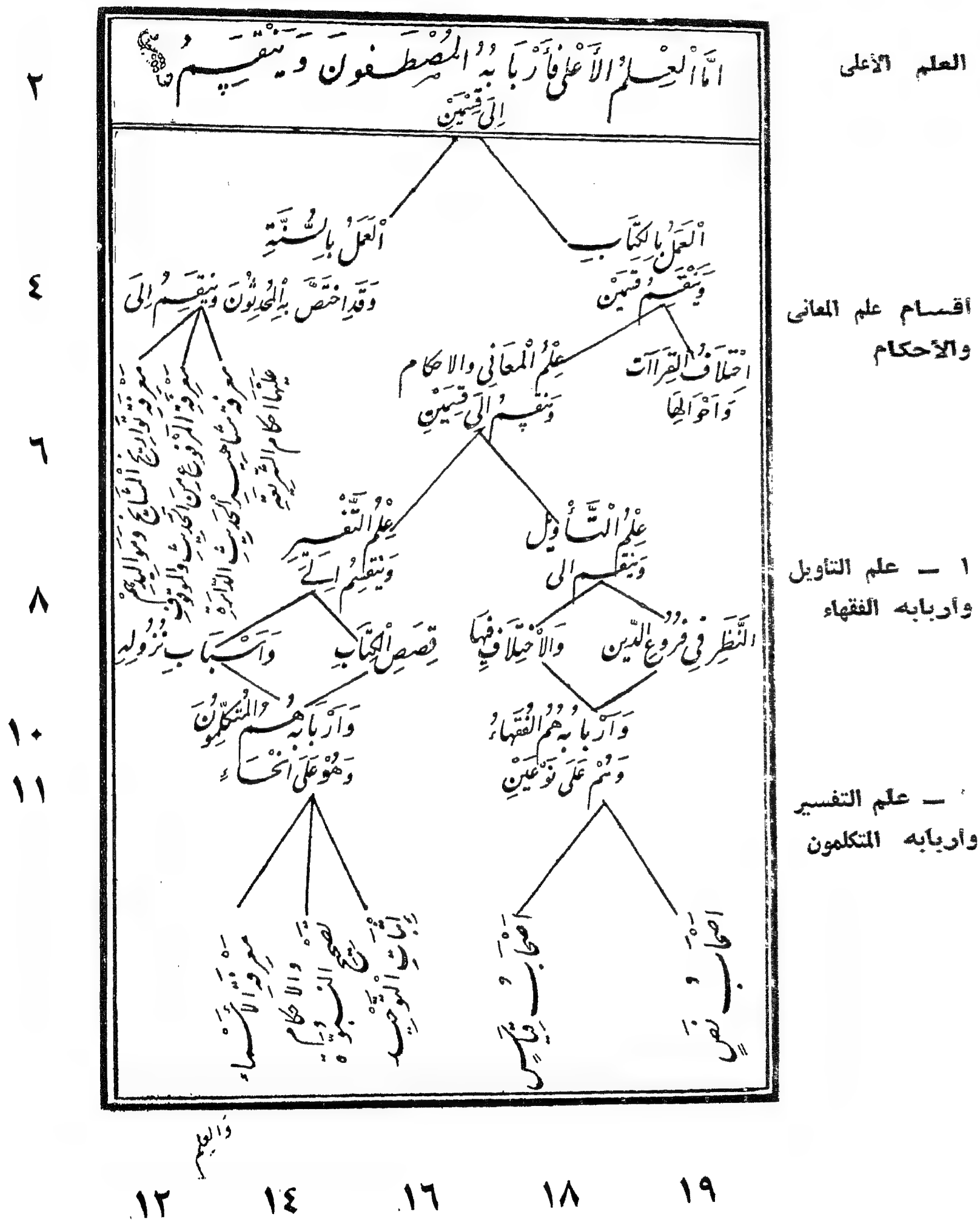
<div> <div>العلم</div> <div>والعمل</div> </div>					
ويقسم الى ثلاثة اقسام			وهو على ثلاثة اشياء		
العلم	العلم الاوسط	العلم النفل	العلم	العلم	العلم
وهو علم الالهيات	وهو علم الرياضيات	وهو علم الطبيعيات	وهو علم الالهيات	وهو علم الرياضيات	وهو علم الطبيعيات
ويسمى باللاهيات	ويسمى بالرياضيات	ويسمى بالطبيعيات	ويسمى باللاهيات	ويسمى بالرياضيات	ويسمى بالطبيعيات
ويسمى باللاهيات	ويسمى بالرياضيات	ويسمى بالطبيعيات	ويسمى باللاهيات	ويسمى بالرياضيات	ويسمى بالطبيعيات
ويسمى باللاهيات	ويسمى بالرياضيات	ويسمى بالطبيعيات	ويسمى باللاهيات	ويسمى بالرياضيات	ويسمى بالطبيعيات

٨

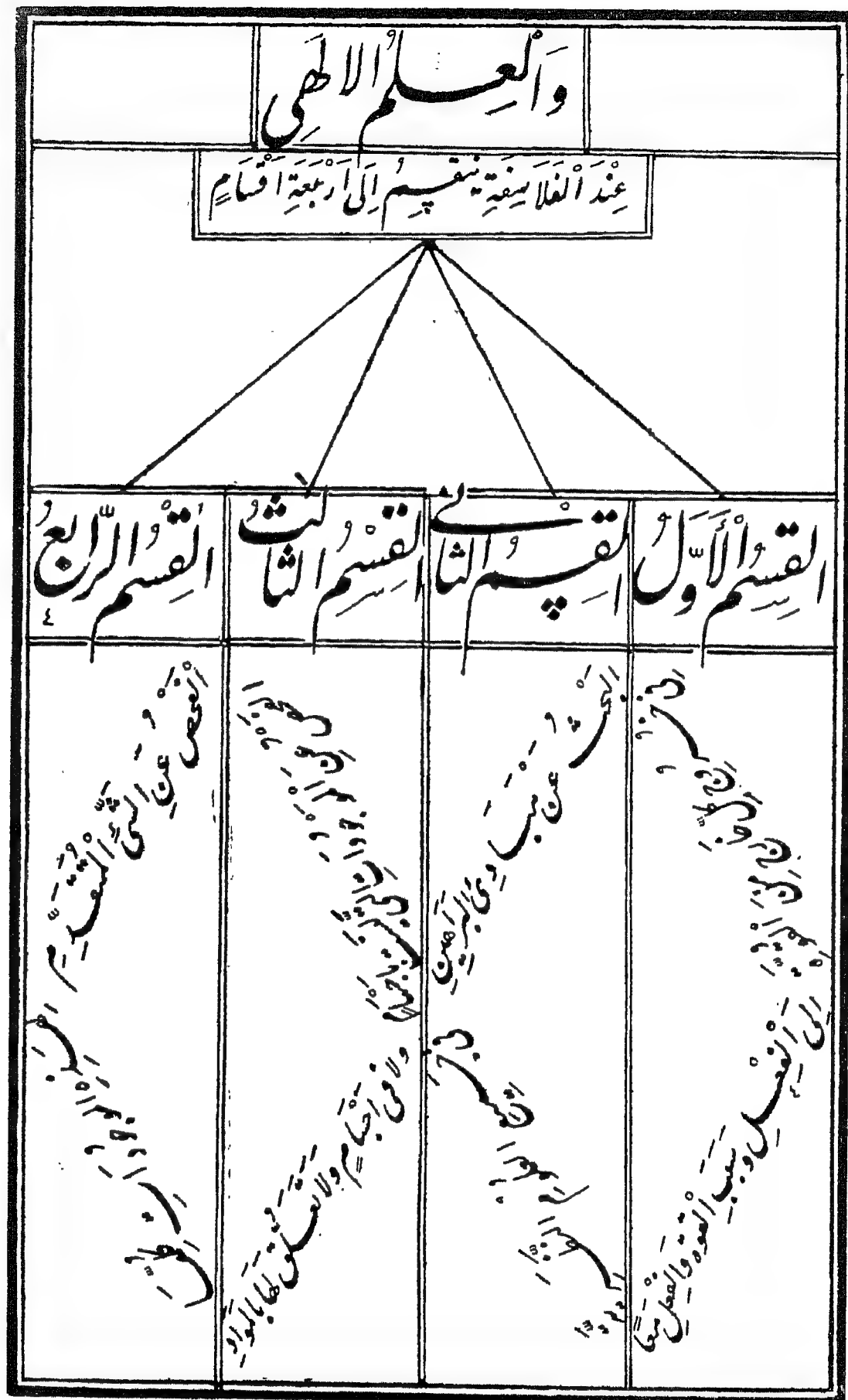
٦

٤

يلاحظ كيف ان السطر « ينقسم الى » يتبعه فقط « قصص الكتاب » من جانب ثم « واسباب نزوله » من جانب آخر . الجزء الآخر المتفرع من السطر الرابع القسم الأيسر ينتهي عند الفقرات « ثم انشأ » حتى تقابل الأسطر ١٢ - ١٤ . انظر قراءة مختلفة وخاطئة في التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٤١ .

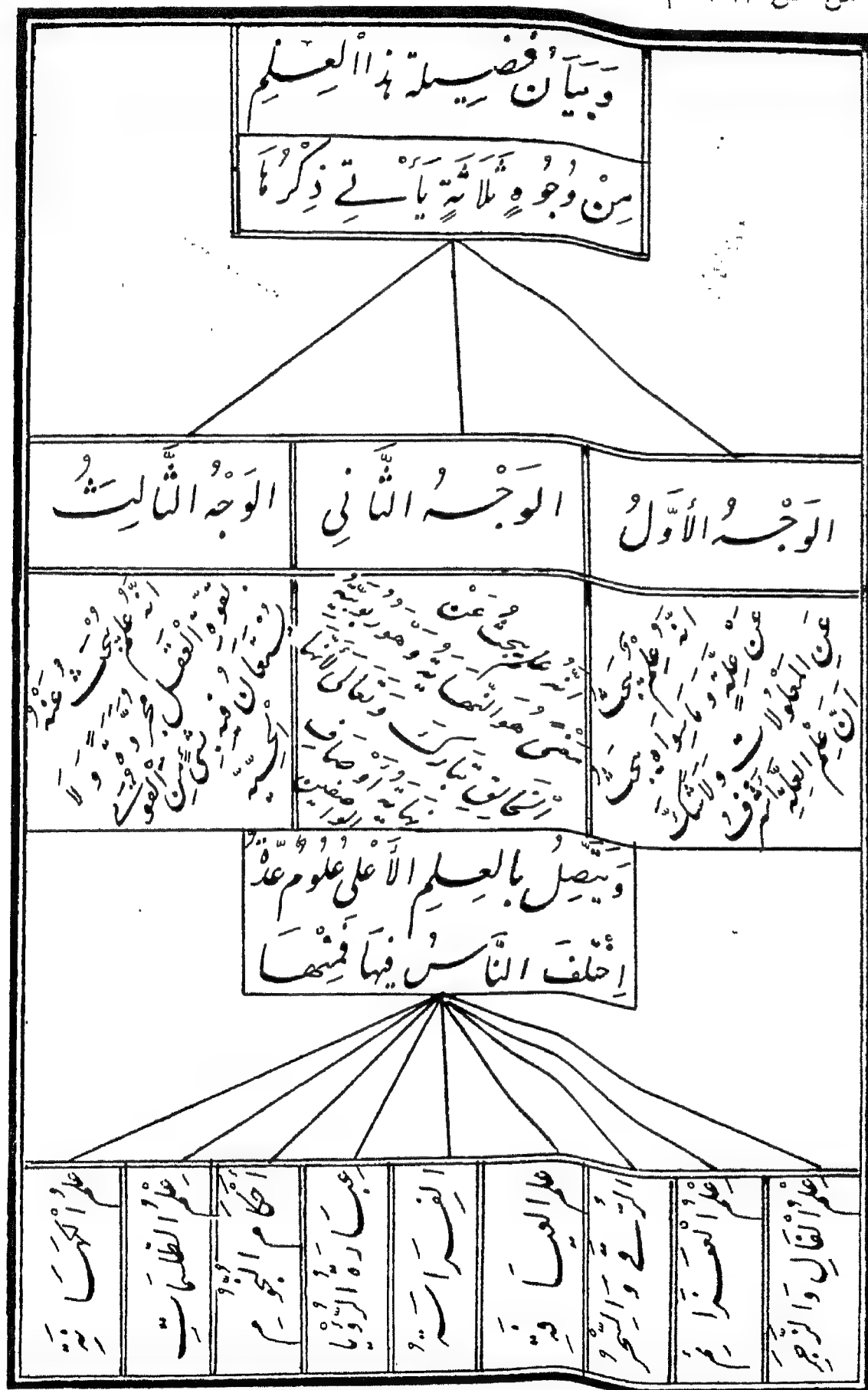


أقسام العلم  
العلم الالهي لدى  
الفلاسفة



(٣) واضح من قراءة هذه الصفحة ان التقسيم للعلم الالهي في ذهن المؤلف انما يتجه للهدف من العلم الالهي ومستويات ذلك الهدف ولذلك فان هذا التقسيم وهو يكاد يكون منهاجيا لا يتعارض مع التقسيم الآخر الذي أورده في الصفحة السابقة .

٢. يأتي ذكرها « لا وجود لها في «ك» .  
 لا وجود لها في «ق» وقد أخذ بها «ك» وهو ما يؤكد مرة أخرى الثقة في المخطوطة القاهرية . نفس  
 ملاحظة الواردة في التعريفين التاليين بنفس السطر . كذلك موقف «ك» يتكرر بصدد هذين التعريفين .  
 نظر التكريتي : م.س.ذ. ٤ ص ١٤١ هامش ١٤٢٤٤ هامش ١ ٢٠ (٧) تضيف «ق» ويتبعها  
 في عقب ٧ ما تسميه « علم الرياضة » . ويتفق مع ما ورد في هذه المخطوطة كل من « أ » وكذلك  
 ب . وهذا منطقي فقد سبق وذكر ابن أبي الربيع ص ٦١ ان علم الرياضيات هو العلم الأوسط .  
 نظر السطر الخامس من ص ٣٦٧ ثم قارن عقب ذلك ص ٣٧٠ .



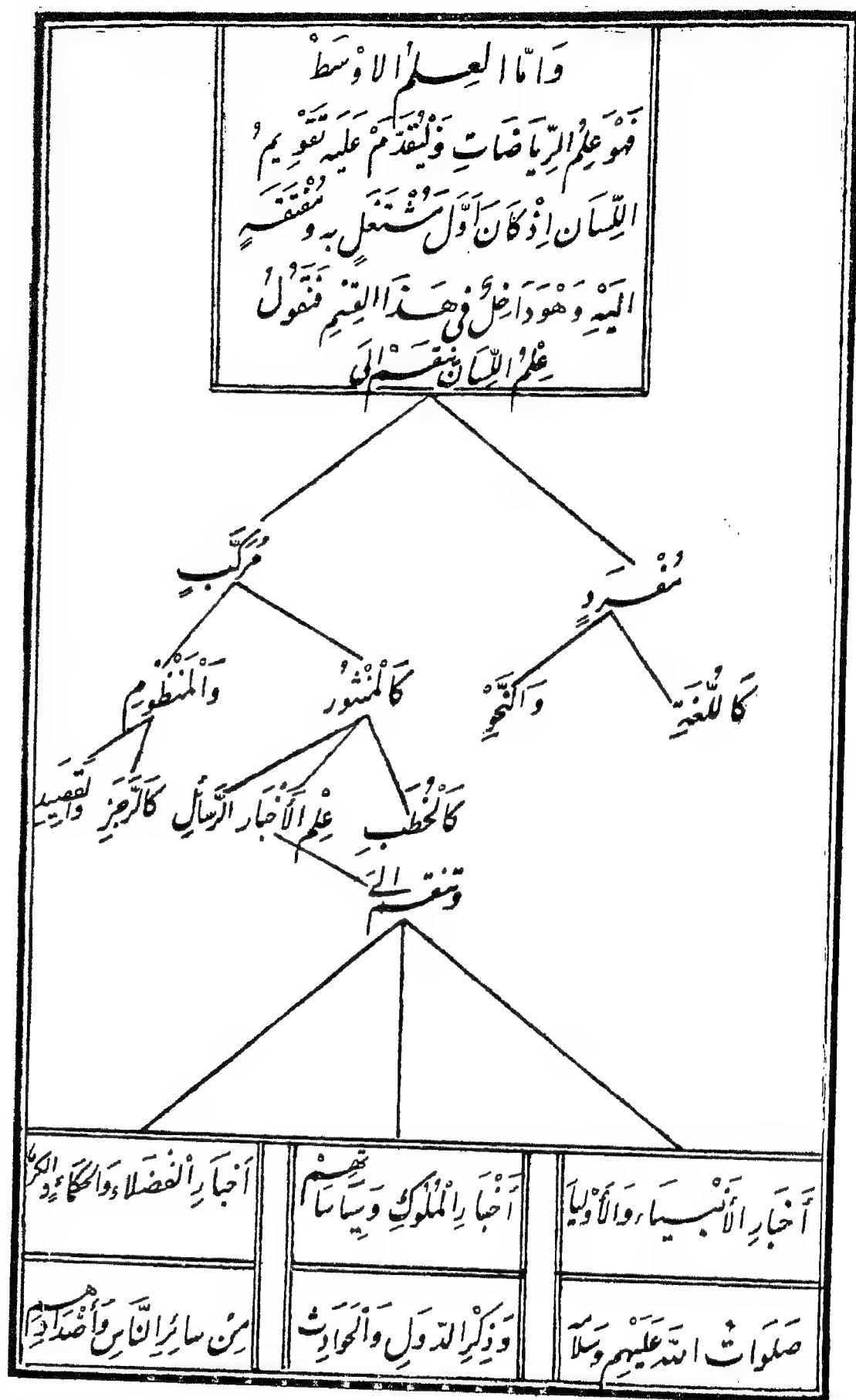
فصيلة العلم  
الالهى

توابع العلم  
الاعلى

٧ ٩ ١١ ١٣ ١٥

علم تقويم اللسان

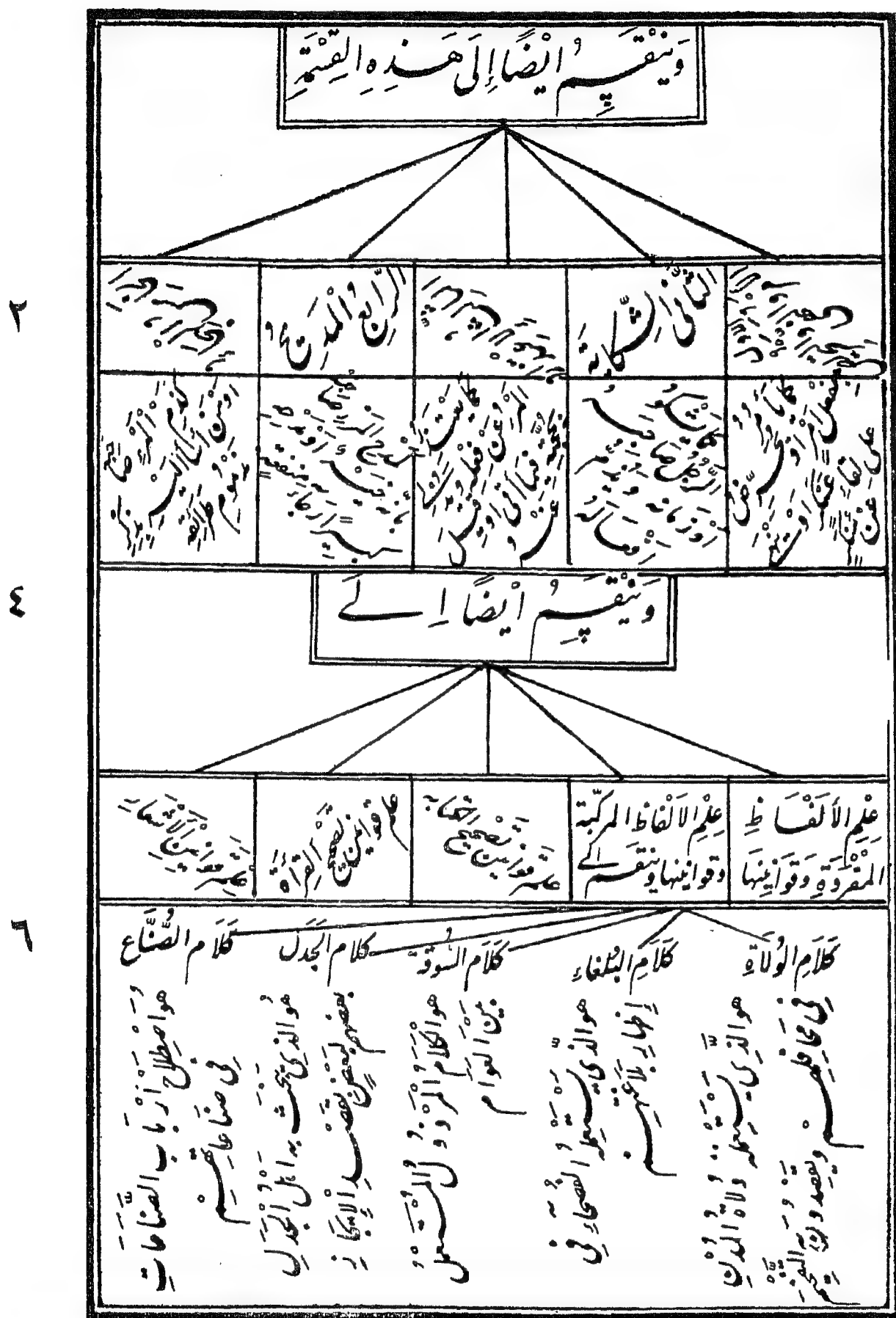
علم الأخبار



(٨) يقرؤها «ك» بطريقة غير دقيقة وان كانت لا تنال من المعنى . يقول : « المنشور كالخطب والرسائل وعلم الاخبار » . انظر التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٤٣ . قراءة «ب» اكثر تطابقا مع النص . انظر م.س.ذ. ، ص ٤٦ . أيضا «ا» في نفس المنحى .



(١) يحيل دائما الى « علم اللسان » انظر الصفحة السابقة سطر رقم ٥ . (٣) يضيف «ك» في العمود الثانى من اليسار فتصير القراءة التالية « الرابع المديح لمده المرء صاحبه بانه خير اومدحه كبير قوم رجاء منفعته » . (٤) يضيف «ك» عبارة « اقسام خمسة » .



(١) يقرؤها «ك» خطأ : « وصواب البلاغة والنطق » . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٤٤ هامش ٢ .  
 قارن «ب» ، م.س.ذ. ، ص ٤٨ . والغريب أن ما أورده التكريتي في الموضع السالف الذكر  
 بالهامش يتناقض مع نفس صياغة القراءة . (٧) يضيف «ب» عقب كلمة « خمسة اقسام » عبارة  
 « لأن المستعمل فيها » . (١٢) يقرؤها «ك» كلمة « جدلا » قراءة خاطئة . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٤٥  
 هامس ٢ . (١٤) اقرأ سوفسطائيا .

# قواعد البلاغة

<p>وصواب البلاغة والمنطق ينقسم الى اقسام يأتى ذكرها</p>				
الاول	الثاني	الثالث	الرابع	
ان ينطق بـ سـ ينبنى ان ينطق بـ تـ ينبنى ان ينطق بـ ثـ ينبنى ان ينطق بـ دـ ينبنى	ان ينطق بـ سـ ينبنى ان ينطق بـ تـ ينبنى ان ينطق بـ ثـ ينبنى ان ينطق بـ دـ ينبنى	ان ينطق بـ سـ ينبنى ان ينطق بـ تـ ينبنى ان ينطق بـ ثـ ينبنى ان ينطق بـ دـ ينبنى	ان ينطق بـ سـ ينبنى ان ينطق بـ تـ ينبنى ان ينطق بـ ثـ ينبنى ان ينطق بـ دـ ينبنى	
والفعل لا يبنى على ما قبله	والفعل لا يبنى على ما قبله	والفعل لا يبنى على ما قبله	والفعل لا يبنى على ما قبله	
ان ينطق بـ سـ ينبنى ان ينطق بـ تـ ينبنى ان ينطق بـ ثـ ينبنى ان ينطق بـ دـ ينبنى	ان ينطق بـ سـ ينبنى ان ينطق بـ تـ ينبنى ان ينطق بـ ثـ ينبنى ان ينطق بـ دـ ينبنى	ان ينطق بـ سـ ينبنى ان ينطق بـ تـ ينبنى ان ينطق بـ ثـ ينبنى ان ينطق بـ دـ ينبنى	ان ينطق بـ سـ ينبنى ان ينطق بـ تـ ينبنى ان ينطق بـ ثـ ينبنى ان ينطق بـ دـ ينبنى	
<p>وصناعة المنطق تابعة لما قد تنقسم الى خمسة اقسام</p>				
صناعة المنطق	صناعة اليقين	صناعة الظنون	صناعة الاقناع	صناعة المغالطة
صناعة المنطق	صناعة اليقين	صناعة الظنون	صناعة الاقناع	صناعة المغالطة
صناعة المنطق	صناعة اليقين	صناعة الظنون	صناعة الاقناع	صناعة المغالطة
صناعة المنطق	صناعة اليقين	صناعة الظنون	صناعة الاقناع	صناعة المغالطة
صناعة المنطق	صناعة اليقين	صناعة الظنون	صناعة الاقناع	صناعة المغالطة

صناعة التخييل

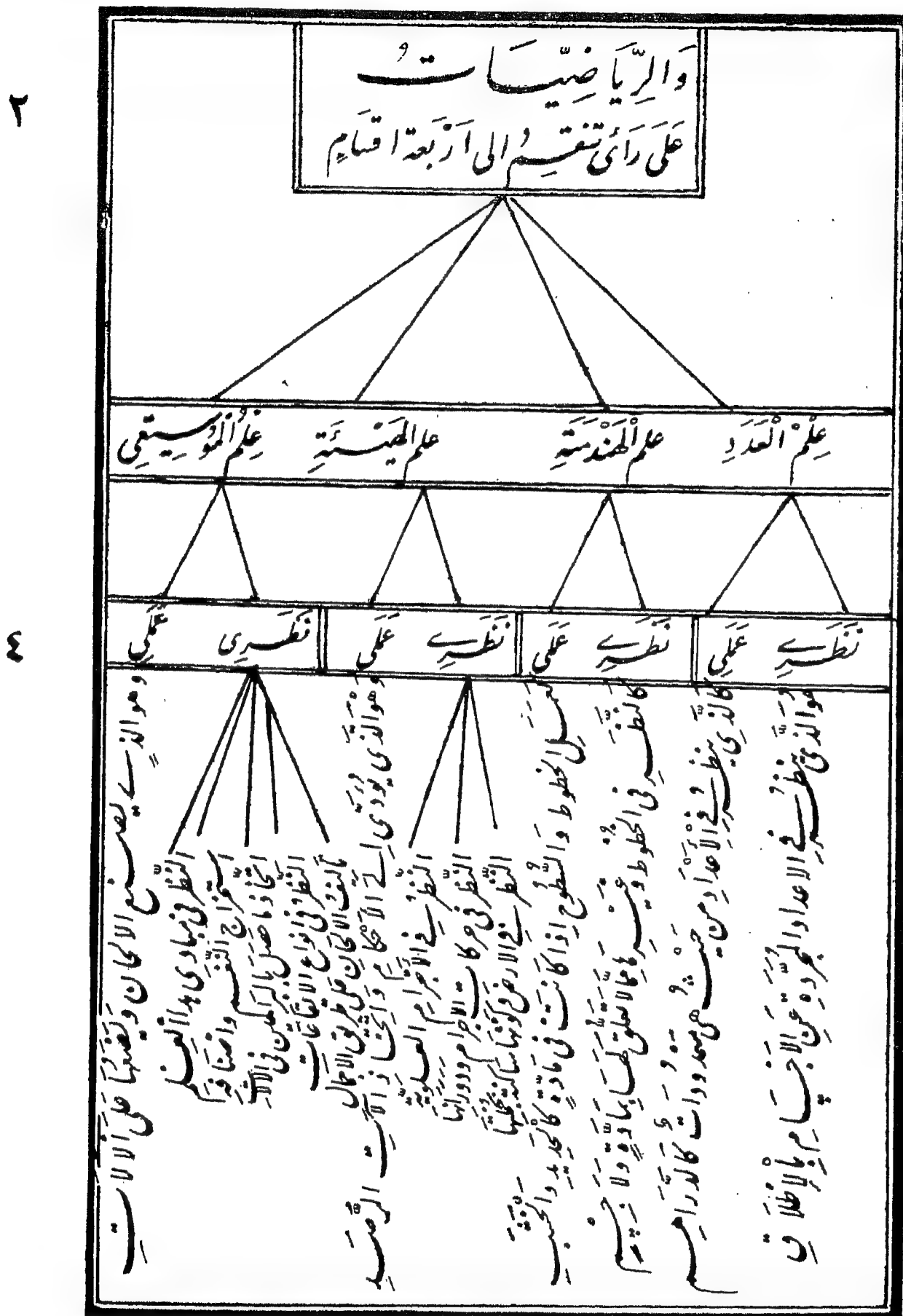
١٥

١٣

١١

(٢) يضيف «ك» ليقراء «على رأى الفلاسفة» . (٥) جدير بالتأمل ما ورد في هذا السطر عندما يحدد تنظير علم الموسيقى بأنه «النظر في مبادئ العلم» . المبادئ هنا يقصد بها الكليات المطلقة والمجردة . (١٨) «ك» يقرأ هذا السطر خطأ . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٤٥ هامش ٧ .

العلم الأوسط  
علم الرياضيات



## علم العدد

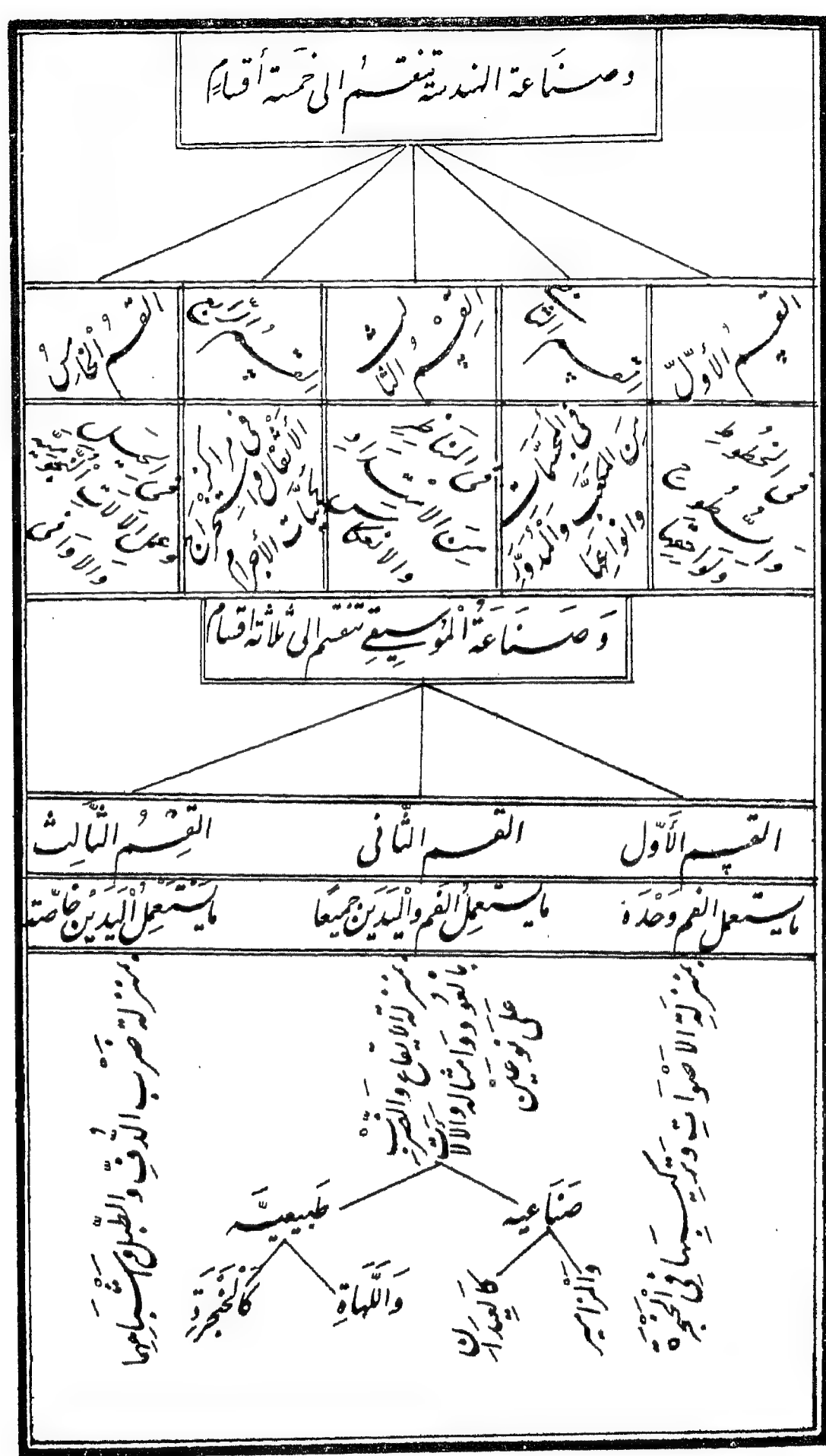
## علم الهيئة

علم الهندسة

## علم الموسيقى

(٨) «ك» يستخدم عبارة تركيباتها .

صناعة الهندسة  
وأقسامها



صناعة الموسيقى  
وأدواتها

(٦) لاحظ كيف ان «ك» رغم تشكيكه في دلالة المخطوطة القاهرية ينتهي بان ياخذ بها في كثير من المواضع بل وفي أغلب مواضع الشك . انظر كيف ان الفقرة الواردة تحت الثاني في هذا السطر لا تستقيم كذلك الى حد معين الفقرة اللاحقة تحت الثالث . انظر التكريتي ، م.س.ذ.، ص ١٤٧ هامش ١ ، ٢ ، (١٠) انظر في نفس المرجع خاطئة ، نفس الموضع هامش رقم ٣ .

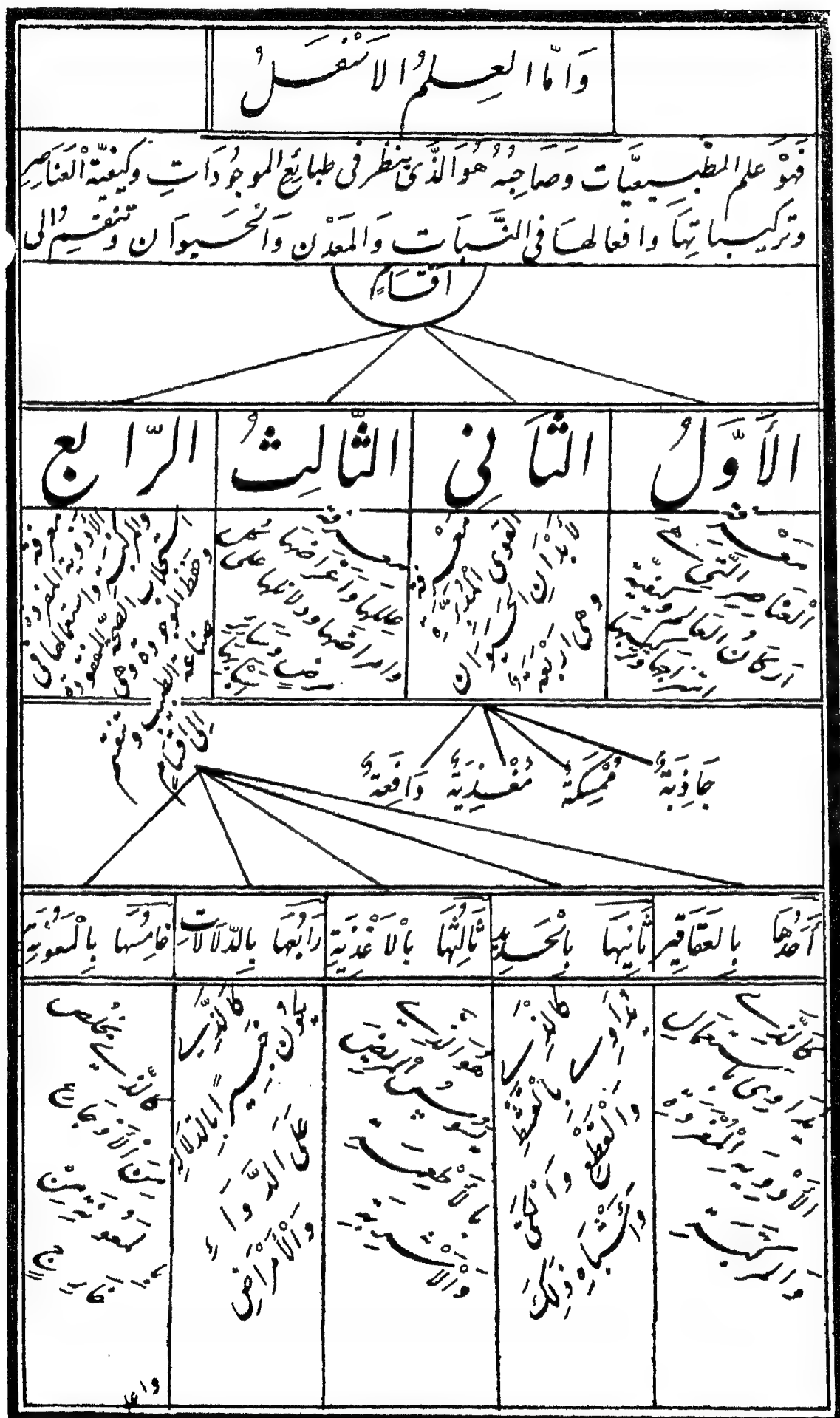
٢

٥

٦

٧

٨



العلم الأسفل  
علم الطبيعيات

صناعة الطبيب  
وأساليبها

٩

١٠

١١

١٢

١٣

التنوع الطبقي  
ونسبية الانتماء

السيرة الصالحة  
محور التمييز بين  
الطبقات الثلاث

وَأَعْلَمَ أَنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ إِذَا رَجَعَ إِلَى نَفْسِهِ وَتَأَمَّلَ أَوَالَهُ الْهَابِعِينَ  
بَصِيرَتَهُ وَأَوَالَ غَيْرِهِ مِنَ النَّاسِ وَجَدَ نَفْسَهُ فِي رَتَبَةٍ يُشِيرُكَ فِيهَا  
طَائِفَةٌ مِنْهُمْ ۖ وَوَجَدَ فَوْقَ رَتَبَتِهِ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَعْلَى بِحُجَّةٍ وَأَوْجَاهٍ  
وَوَجَدَ دُونَهَا طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَوْضَعُ مِنْهُمْ بِحُجَّةٍ وَأَوْجَاهٍ ۖ لِأَنَّ الْعَظِيمَ  
مِنْهُمْ وَإِنْ وَجَدَ نَفْسَهُ فِي مَحَلٍّ لَا يَرَى لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ فِي زَمَانِهِ نَزْلَةً  
أَعْلَى مِنْ نَزْلَتِهِ فَإِنَّهُ إِذَا تَأَمَّلَ حَالَهُ وَجَدَ فِي النَّاسِ مَنْ يُفَضِّلُهُ بَنُو  
مِنْ الْفَضِيلَةِ ۖ وَكَذَلِكَ أَوْضَعُ النَّحْلُ يَجِدُ مَنْ هُوَ أَوْضَعُ مِنْهُ بَنُو  
مِنْ الضَّعْفِ إِذْ لَيْسَ فِي أَجْزَاءِ الْعَالَمِ مَا هُوَ كَامِلٌ مِنْ حَسَبِ الْجَاهِ ۖ  
فَانْتِفَاعُ الْمَرْءِ بِالسَّيْرِ الصَّالِحَةِ بَيْنَ هَؤُلَاءِ الطَّبَقَاتِ الثَّلَاثِ أَمَّا مَعَ الْعُظَمَاءِ  
فَلْيَقْرُبْ مِنْ رَتَبَتِهِمْ وَأَمَّا مَعَ الْكَفَاءِ فَلْيَفْضَلْ عَلَيْهِمْ وَأَمَّا مَعَ الْأَوْضَعِينَ  
فَلْيَلْحَظْ إِلَى رَتَبَتِهِمْ وَنَقُولُ إِنَّ أَنْفَعَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَسْلُكُهَا  
الْإِنْسَانُ فِيمَا تَقَدَّمَ هُوَ أَنْ يَتَأَمَّلَ أَوَالَ النَّاسِ وَأَعْمَالَهُمْ وَتَقَرُّبَهُ  
مِمَّا يَشَاهِدُ وَيَسْمَعُ وَيَقِيمُ النَّظَرَ فِيهَا وَيُمَيِّزُ بَيْنَ مَحَاسِنِهَا وَسَاوِيهَا

(٦) مرة أخرى نلاحظ كيف فضل «ك» المخطوطة القاهرية انظر م.س.ذ. ٤ ص ١٤٨ هامش ٣ .  
(٨) ما = من في «ك» . (١١) اقرأ « فلا ينحط الى رتبته » . كذلك « ك » .

٢ وَيَسِّرُ النَّافِعَ لَهُمْ وَالْفَارَّ مِنْهَا وَيَجْتَهِدُ حِينَئِذٍ فِي التَّشْكُرِ بِحَاسِنِهَا  
 لِيَسْأَلَهُ مِنْ مَنَافِعِهَا مَا نَالَهُمْ ۖ وَفِي التَّحَرُّزِ مِنْ سَائِيهَا لِيَاْمَنَ مَضَاهَا  
 وَيَسْلَمَ شَيْءٌ مَّا سَلِمُوا وَلِيَعْلَمَ أَنَّ الْمُتَقَوِّدِينَ الْعِبَادَاتِ وَالطَّاعَاتِ ۖ  
 ٤ أَوَّالُهَا تَحْقِيقُ بَحْمِيلِ الْأَخْلَاقِ انْقِطَاعُ النَّفْسِ عَنْ عَالَمِ الْمُحْسُوسَاتِ وَإِقْبَالُهَا عَلَى  
 عَالِمِ الرُّوحَانِيَّاتِ حَتَّى إِنَّ الْإِنْسَانَ عِنْدَ الْمَوْتِ يُفَارِقُ مِنَ الْمُنْشَأِ فِي  
 ٦ إِلَى الْمَلَأِيمِ ۖ وَمَنْ قَصَدَ بِاسْتِعْمَالِ الطَّاعَاتِ وَالْعِبَادَاتِ غَيْرَ  
 ذَلِكَ فَقَدْ أَحْكَمَ الْعَلَاقَةَ مَعَ عَالَمِ الْمُحْسُوسَاتِ وَبَالَغَ فِي الْفَسَادِ مِنْ  
 ٨ عَالِمِ الرُّوحَانِيَّاتِ فَعِنْدَ الْفَارِقَةِ يَنْتَقِلُ مِنَ الْمَلَأِيمِ إِلَى الْمُنْشَأِ تَعَوُّذُ بَاسْمِهِ  
 مِنْ ذَلِكَ وَتَبَاطُلُهُ أَنْ يَنْظِمَنَا عَلَى تَبَعَارِ رِضْوَانِهِ وَيَلْمُ شَعَثًا بِضُرُوبِ  
 ١٠ إِحْسَانِهِ ۖ وَيَنْجِثِمَ أَعْمَالَنَا بِرَحْمَتِهِ وَغُفْرَانِهِ ۖ وَيُسَهِّلَ عَلَيْنَا طَلَابَ  
 مَا أَعَدَّ لِأَوْلِيَائِهِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۖ  
 ١٢ قَدْ ذَكَرْنَا فِي أَوَّلِ هَذَا الْفَصْلِ أَنَّ الْعَمَلَ الْمَطْلُوبَ

وظيفة العبادات  
 الانقطاع عن عالم  
 المحسوسات  
 والاقبال على عالم  
 الروحانيات

رَبَّنَا

(٢) اقرأ: «لينال من منافعها» . (٣) يستبدل «ك» كلمة «سلموا» بكلمة «اسلموا» . ويغلب  
 على الظن أن الخطأ مطبعي . انظر م.س.ذ. ، ص ١٤٨ .





٢

٣

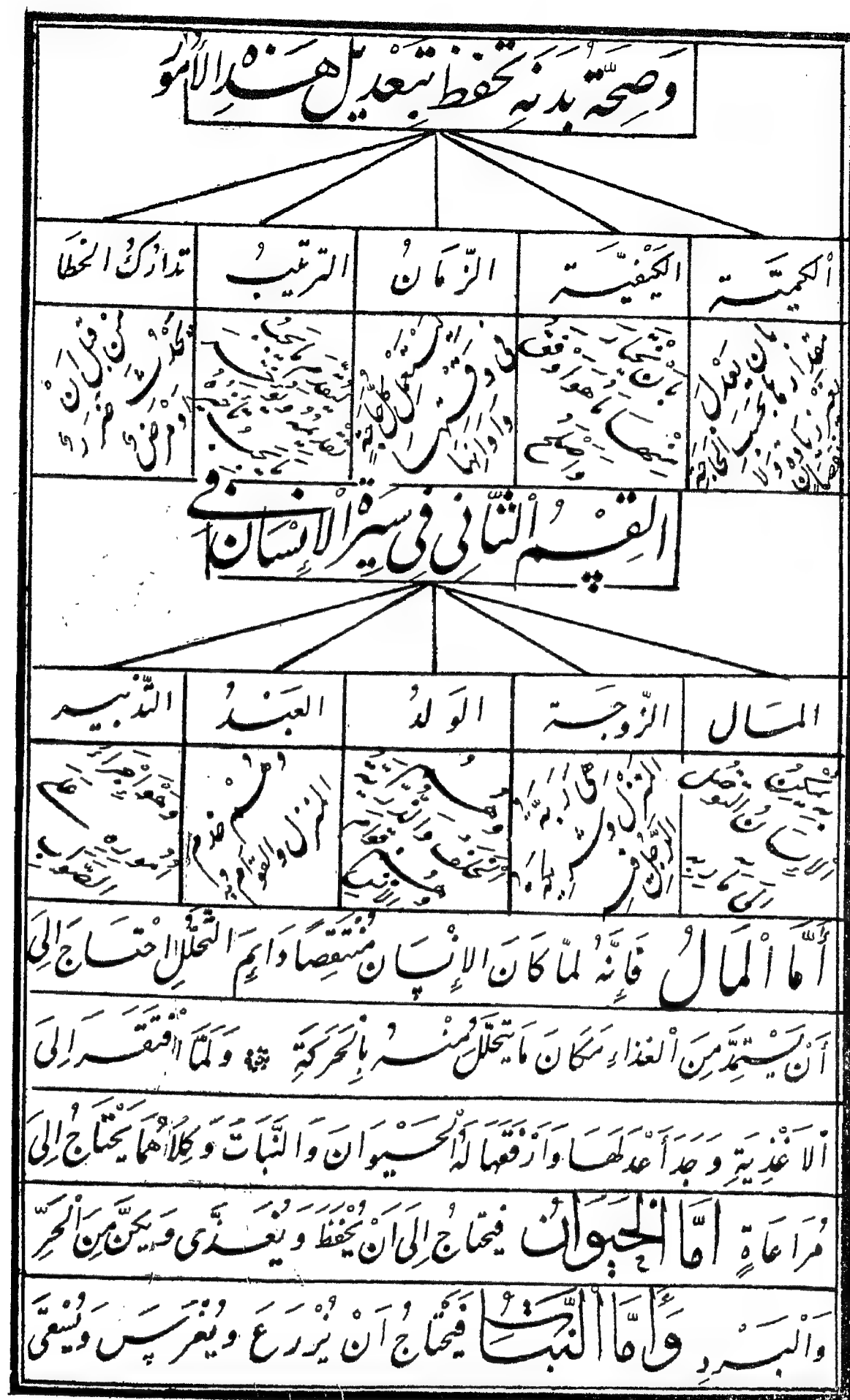
٤

٥

٦

٨

١٠



كيفية حفظ  
صحة البدن

سيرة الانسان في  
جماعته الصغيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

(٣) ما أورده في المربع الثاني من اليسار هو ما نعتبر عنه اليوم بالترتيب التصاعدي لنظام القيم الجماعية والسياسية . لاحظ كيف ان الكاتب يطبق المفهوم بصدد القيم الفردية . (٤) قارن قراءة خاطئة ، التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٥٠ هامش رقم ٤ . (٥) العبد = العبيد «ق» . (٦) اقرا « دائم التحلل » . (٧) اقرا « الاغذية وقد أعد لها » . (٨) تضيف «ك» عقب « فيحتاج » كلمة « الى » دون أى تفسير أو تحديد للمصدر .

وَيُرَبِّي إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ ۖ وَاحْتِاجَ أَيْضًا لِمَجْمَعِ الْغِذَاءِ وَاتِّخَاذِهِ إِلَى صَنَاعَاتٍ  
 أُخَرَ كَثِيرَةٍ ۖ وَذَلِكَ هُوَ السَّبَبُ فِي اتِّخَاذِ الْمَذْنِ وَالْمَالِكِ ۖ  
 وَسَنَذْكُرُهُ إِذَا انْتَهَيْنَا إِلَيْهِ فِي الْفَصْلِ الثَّلَاثِ مِنَ الْكِتَابِ فَإِنَّ النَّجَارَ  
 يَحْتَاجُ إِلَى الْخِذَاوِ وَالْخِذَاوُ يُضْطَرُّ إِلَى صَنَاعَةِ أَصْحَابِ الْمَعَاوِنِ  
 وَتِلْكَ الصَّنَاعَةُ تَحْتَاجُ إِلَى الْبِنَاءِ ۖ وَكُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الصَّنَاعَاتِ  
 وَإِنْ كَانَتْ تَامَةً فِي نَفْسِهَا فَاتِّخَاذُهَا تَحْتَاجُ إِلَى الْأُخْرَى كَمَا يَحْتَاجُ بَعْضُ أَجْزَاءِ  
 السَّيْلَةِ إِلَى بَعْضٍ فَوَقَعَ الْأَضْطِرَارُّ إِلَى التَّعَاوُنِ وَالتَّعَاوُدِ وَالتَّسَاعُدِ  
 وَلَمْ يَكُنْ حَاجَةً كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي وَقْتِ حَاجَةِ صَاحِبِهِ فِي الثَّرَاقِ  
 لِيَعْنُوا بِالْمَعَاوِضَةِ وَالْمَقَايِصَةِ وَلَمْ تَعْلَمْ قِيَمُ الْأَشْيَاءِ وَأَجْرَتُ  
 الصَّنَاعَاتِ فَاجْتَبَى حِسْبُ ذَلِكَ إِلَى شَيْءٍ يَمْتَنُّ بِهِ جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ وَتَعَرَّفَ  
 قِيَمُهَا فَمَتَى احتِاجَ الْإِنْسَانُ إِلَى شَيْءٍ مَادَفَعَ مِنْهُ أَوْ وَزَنَ أَجْرَتَهُ مِنْ  
 هَذَا الْجَوْهَرِ النَّفِيسِ فَقَدْ بَانَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّهُ مَنْ صَارَ فِي يَدِهِ شَيْءٌ  
 مِنْ هَذَا الْجَوْهَرِ الَّذِي سَمَّيْنَاهُ فَكَانَ الْأَنْوَاعَ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا

١

٣

٥

٧

٩

١١

١٣

ظاهرة العمران  
 وتطور العلاقات  
 الاجتماعية : مبدأ  
 التعاون وممارسة  
 المقايضة

(٣) يقصد الفصل الرابع ولعله نسي أن المقدمة احتسبها الفصل الأول . ولعله مما يؤكد ذلك أن كلمة الثالث وردت في جميع النسخ المخطوطة التي اخضعناها للمضاهاة . انظر التكريتي، م.س.ذ.، ص ١٥٠ هامش ٦ . (٩) كلمة المقايضة ساقطة في «ق» . كذلك فإن «ك» لم ينتبه لاهمية المعنى الذي اراده المؤلف أنظر «ب» م.س.ذ. ، ص ٥٥ .

(٣) قارن في قراءة «ك» المفارقات بين «وحفظه» من جانب «والفاقة» من جانب آخر . أنظر م.س.ذ. . ص ١٥١ هامش ٣ وص ١٥٢ هامش ٢ (٤) اقرأ العمود الثاني من اليسار «البذخ» . قرن «ب» ص ٥٦ . (٥) العبارة الواردة في الخانة السفلى من الصفحة هي استمرار للسطر الخامس . ولعل عدم فهم هذه الحقيقة هو الامر الذي ادى الى الاضطراب في قراءة هذه العبارة . أنظر التكريتي م.س.ذ. . ص ١٥٢ ، وكذلك «ب» م.س.ذ. . ص ٦٥ . (١٠) اقرأ « أكثر مما يكسب » . (١٢) « لا يكون » زيادة لا موضع لها .

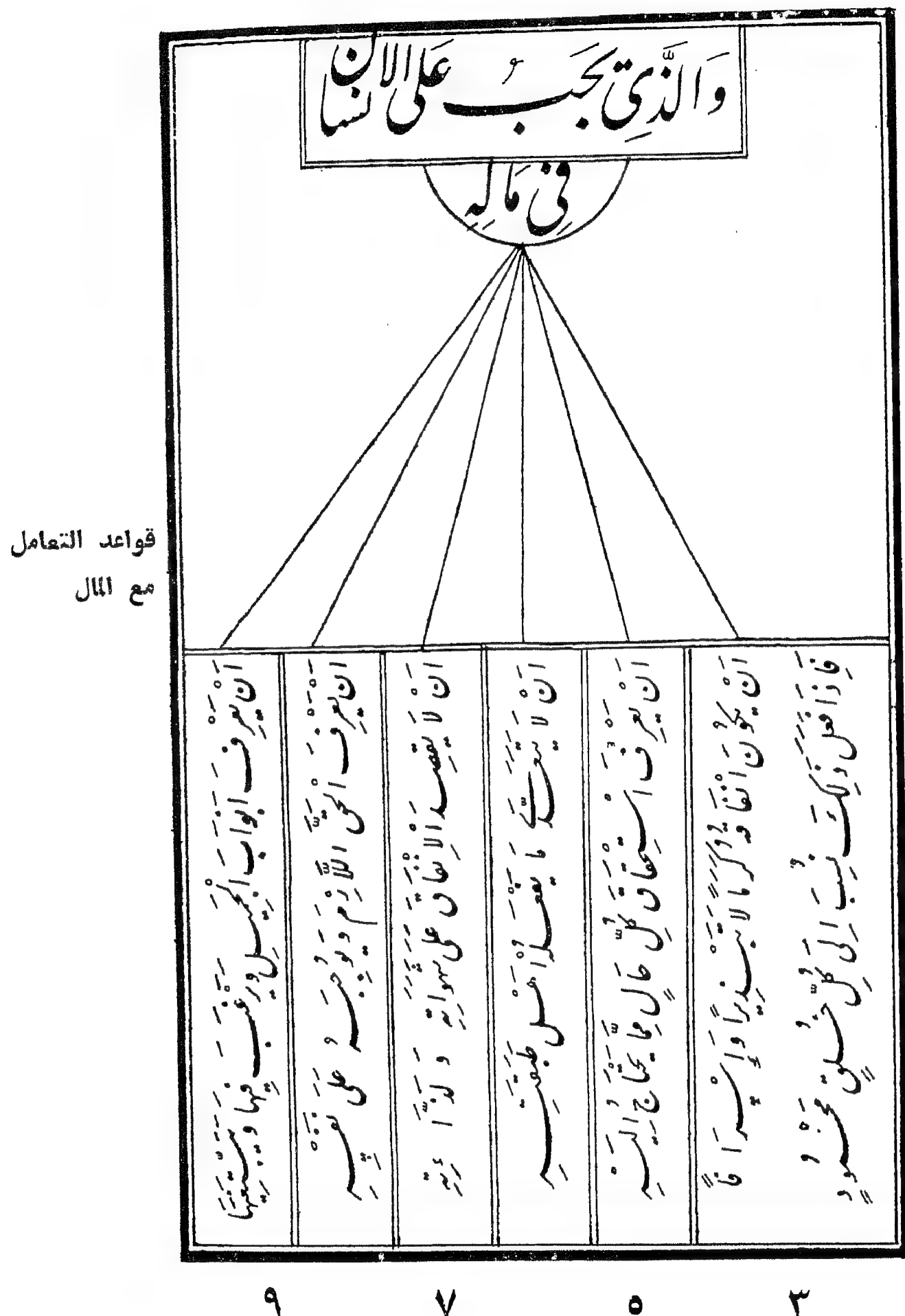
٢  
٣  
٤

كَلِمَاتٌ حَصَلَتْ فِي يَدِهِ وَنَحْتَاجُ الْمَالِ إِلَى أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ									
اكتسابه									
يحتاج في ذلك الى هذه الاول									
وانفقته									
الجور	العار	الدنائة	اربعها	تاليف	تاليف	انها	العلم	التقير	الف
ان لا يستعمل له في شئ	ان لا يكون	ان لا يكون	ان لا يكون	ان لا يكون	ان لا يكون	ان لا يكون	ان لا يكون	ان لا يكون	ان لا يكون
بأن يترك صناعة ما به من عمل	بأن يترك صناعة ما به من عمل	بأن يترك صناعة ما به من عمل	بأن يترك صناعة ما به من عمل	بأن يترك صناعة ما به من عمل	بأن يترك صناعة ما به من عمل	بأن يترك صناعة ما به من عمل	بأن يترك صناعة ما به من عمل	بأن يترك صناعة ما به من عمل	بأن يترك صناعة ما به من عمل
او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها	او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها	او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها	او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها	او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها	او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها	او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها	او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها	او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها	او يستقل عن تلك الصناعات الى اذون منها
كمثل الشتم والصفع والاهات	كمثل الشتم والصفع والاهات	كمثل الشتم والصفع والاهات	كمثل الشتم والصفع والاهات	كمثل الشتم والصفع والاهات	كمثل الشتم والصفع والاهات	كمثل الشتم والصفع والاهات	كمثل الشتم والصفع والاهات	كمثل الشتم والصفع والاهات	كمثل الشتم والصفع والاهات
وامثال شبه ذلك طلبا للكسب	وامثال شبه ذلك طلبا للكسب	وامثال شبه ذلك طلبا للكسب	وامثال شبه ذلك طلبا للكسب	وامثال شبه ذلك طلبا للكسب	وامثال شبه ذلك طلبا للكسب	وامثال شبه ذلك طلبا للكسب	وامثال شبه ذلك طلبا للكسب	وامثال شبه ذلك طلبا للكسب	وامثال شبه ذلك طلبا للكسب
كالجور في الورن	كالجور في الورن	كالجور في الورن	كالجور في الورن	كالجور في الورن	كالجور في الورن	كالجور في الورن	كالجور في الورن	كالجور في الورن	كالجور في الورن
الجور في الورن	الجور في الورن	الجور في الورن	الجور في الورن	الجور في الورن	الجور في الورن	الجور في الورن	الجور في الورن	الجور في الورن	الجور في الورن
المعالم في الحساب	المعالم في الحساب	المعالم في الحساب	المعالم في الحساب	المعالم في الحساب	المعالم في الحساب	المعالم في الحساب	المعالم في الحساب	المعالم في الحساب	المعالم في الحساب

علم التدبر في  
ادارة المال

طريق الجحيم  
من قبل انه لا يعرف  
ويؤتي صاحب  
من قبل انه لا يعرف  
ويؤتي صاحب  
ولا يملكه  
لانا ان كلفنا صا  
التف  
لا يعرف مقايير  
ويؤتي صاحب

- (٥) اقرا « مقادير استحقاق » . كذلك «ق» . عكس ذلك «ب» . (٦) يستتر خلف هذه العبارة مفهوم النماذج السلوكية . (٩) يضيف « لـ » عبارة « ويستميل اليها » في نهاية السطر .



يجعلها (ك) : « ومتى خلت من هذين الأمرين » . انظر التكريتي : م.س.ذ. ، ص ٢٠٠  
خامس ٢ .

والزوجة

٢

### احدهما من طريق الراي

٤

وذلك ان اكثر اشتغال الرجل خارج منزله فهو مضطرب في  
الخروج عنه ولا بد له اذ هو كذلك من تحفظه له ويدبر له ما فيه  
وليس يمكن ان يبلغ احد من العنايات بشئ غيره ما يبلغه بشئ  
نفسه فلما كان الامر كذلك كان اصلح الاشياء للرجل ان يكون في  
منزله شريك يملكه كل شيء حتى يعنى كفايته ويكون تدبيره

وظيفة الزوجة في  
ادارة المنزل  
ومستلزمات تلك  
الوظيفة

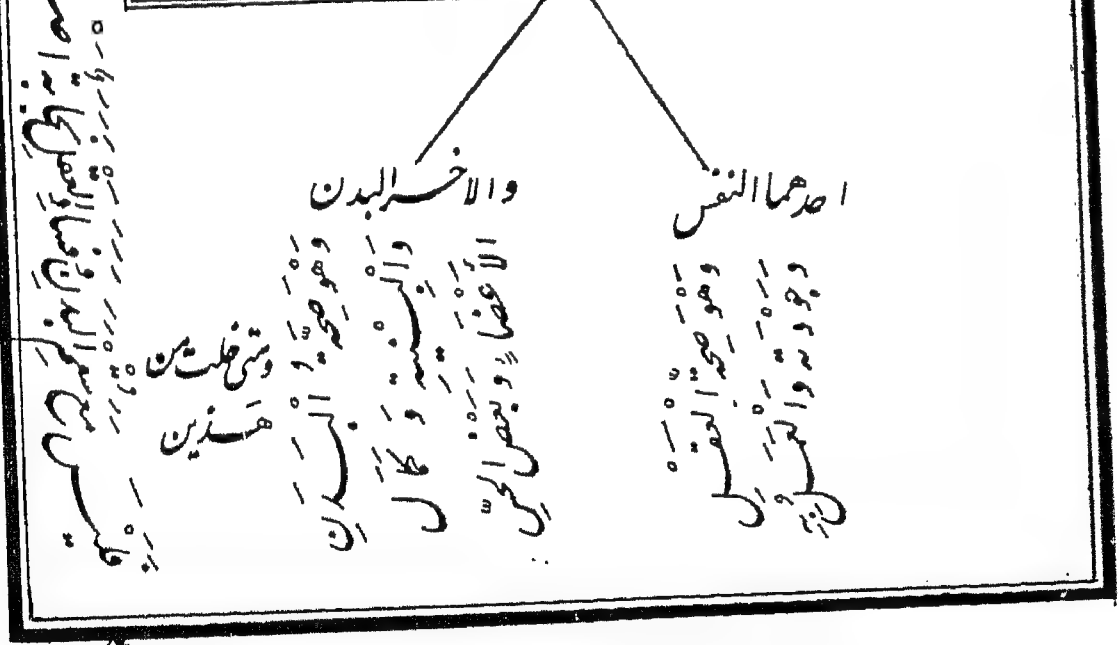
٦

٨

كتدبيره فذا أبوالباب الذي دعي الراي اليه  
ودل على الاختيار والغرض من هذا

١

١٢



الذي

الثاني من طريق الطبع

الزوجة ووظيفة  
التناسل

وهو ان الخالق تعالى لما جعل الناس يوتون وقد ربقاء الدنيا الى  
وقت ما جعلهم يتناسلون . . . . .  
الحرارة والرطوبة . . . . .  
الآباء وأما الرطوبة . . . . .  
مقاديرها وأشكالها لا يكون إلا فيها وليس للرطوبة مع الحرارة ثبات  
ولا بقاء لأن الحرارة تحللها وتفسدها . . . . .  
واحد منهما في بدن واحد مقدار القوة التي يكون منها الولد  
من ذكر وأنثى . . . . .  
أكثر . . . . .  
عز وجل ان يكون من مثله الولد استمدت تلك الحرارة من رطوبة  
الأنثى ما يكون منه تمام الخلقة بقدر قوة الله تعالى وتقدّر

٣

٥

٧

٩

١١

١٣

(٥) اقرأ « النشوء والنماء والحركة » . (٩) تضيف «ق» في نهاية السطر عقب « الولد »  
العبارة « فذلك صار الولد » ، وقرأ «ب» الفقرة كالتالي : « الولد فرقهما في ذكر وأنثى ، لان  
الحرارة . . » على عكس « ا » التي تحافظ على الصياغة الواردة اعلاه . (١٢) حرف « من » قبل  
« مثله » ساقط في «ك» ووجوده أكثر دقة بل اختفاؤه يفقد الجملة معناها الحقيقي . قارن «ك» ،  
م.س.ذ. ، ص ١٥٤ .

(٢) تضيف «ق» لفظ «لا» قبل «حسبا» .

وليس تسبعا أن يكون قصد الرجل من المرأة

حسبا ولا مالا ولا جمالا

على أن يكون يدعوا صاحبها إلى التمثال  
بأنه فقير الرجل ويبدو حاله  
بأنه فقير الرجل ويبدو حاله

فإنما

متى قصد واحد من هذه وكان موجودا أخذ  
المرأة رأت أنه قد ظفر بغيره منها ولم يبق  
عليها شيء تتقرب به إليه فقصرته في تدبير منزله  
الذي أراد ماله وفد حاله

ما يجب ألا يقصده  
الرجل من المرأة

الأسباب

وتسبعا

٨

١٠

١٢

١٤







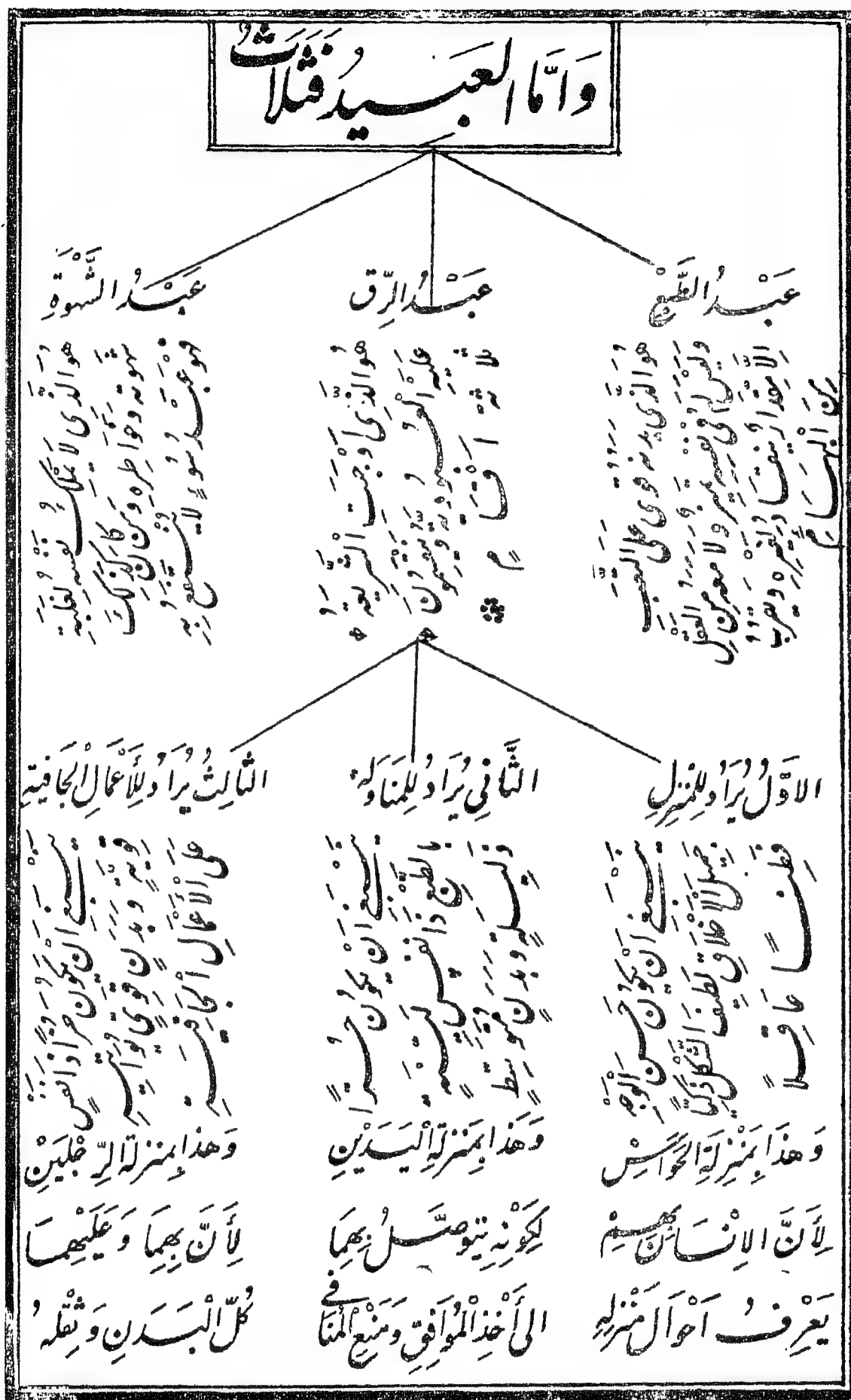
(٩) انظر قراءة خاطئة للنصف الاعلى من السطر والذي يصير العمود الرابع من اليمين في التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٥٧ هامش ٢ . . مطابق للنص الوارد اعلاه حيث الكلمة المستخدمة هي « الحلف » في «ب» ، م.س.ذ. ، ص ٦١ .

يَسْبِغُ أَنْ يُطْلَبَ لَهُ مَعْلَمٌ عَاطِلٌ حَسَنُ الْعِلْمِ بِسَبْدِكِ	بِرَافِعٍ أَعَدَّ تَعَالَى لَا يَسْبِغُكَ بَعِيْثُهُ	تَحْمِلُ الْعِلْمَ الْكِبَارَةَ وَالْقِسْمَ الْأَوَّلَ وَتُخْرِصُ عَلَى تَجْوِيدِ	وَيَعْرِفُ طَرَفَايِنَ اللَّفْظِ وَالتَّجْوِيْذِ وَتَوْثِيْقِهِ وَبَعِيْثِهِ	بَشْرٍ مِنْ أَلْبَسَ عَفْثَةً وَالرَّسَّاءُ	عَمَّ رَاضٍ خَاطِرُهُ بِالْحَسَابِ وَالْمَقْدَسَةِ وَاسْتِخْرَاجِ	الْجَوَلِ بِالْمَعْلُومِ	وَلَيْسَتْ بِالْفَضَائِلِ الْخَطَايَا وَأَعْرَابُهَا وَمَعَانِيهَا	وَلَيْسَتْ بِطَرَفِيْنِ الْفِقْرِ وَطَالِعِ كَيْدٍ إِلَّا حَادِيْثِ	وَيَوْمَ مَعَ ذَلِكَ بَأْرَامُ مَعْلَمٍ وَالْمَبَايِغَةِ فِي خِدْمَتِهِ	فَعِنْدَ ذَلِكَ يَسْبِغُ إِلَى حَالٍ يَسْتَأْذِنُ فِيهِ مَا يَنْفَعُهُ وَيُدْفَعُ	عَنْهُ مَا يَضُرُّهُ
--	--	---	--	---	---	--------------------------	--	---	---	---	----------------------

التمييز في قواعد  
التربية بين مرحلة  
الطفولة ومرحلة  
البالوغ

(١٤) القسم العلوى : اقرأ « تمييز » . كذلك « ك » عكس ذلك « ب » . أنظر م.س.ذ. ، ص ٦٢ . وقارن التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٥٨ .

٢



أنواع العبيد  
التمييز بين عبد  
الرق وغيره  
والتجديد بوظائفه  
ومواصفاته

٤

٦

وأما

٩

١٢

١٥

- (١) هذه الصفة تحيل على من أسماهم « عبيد الرق » .  
 (٤) تضيف «ك» كلمة العبيد فتصير الصياغة: « وينبغي أن يستخلص العبيد العامة ... »  
 (١٣) اقرأ « في جنسهم » .

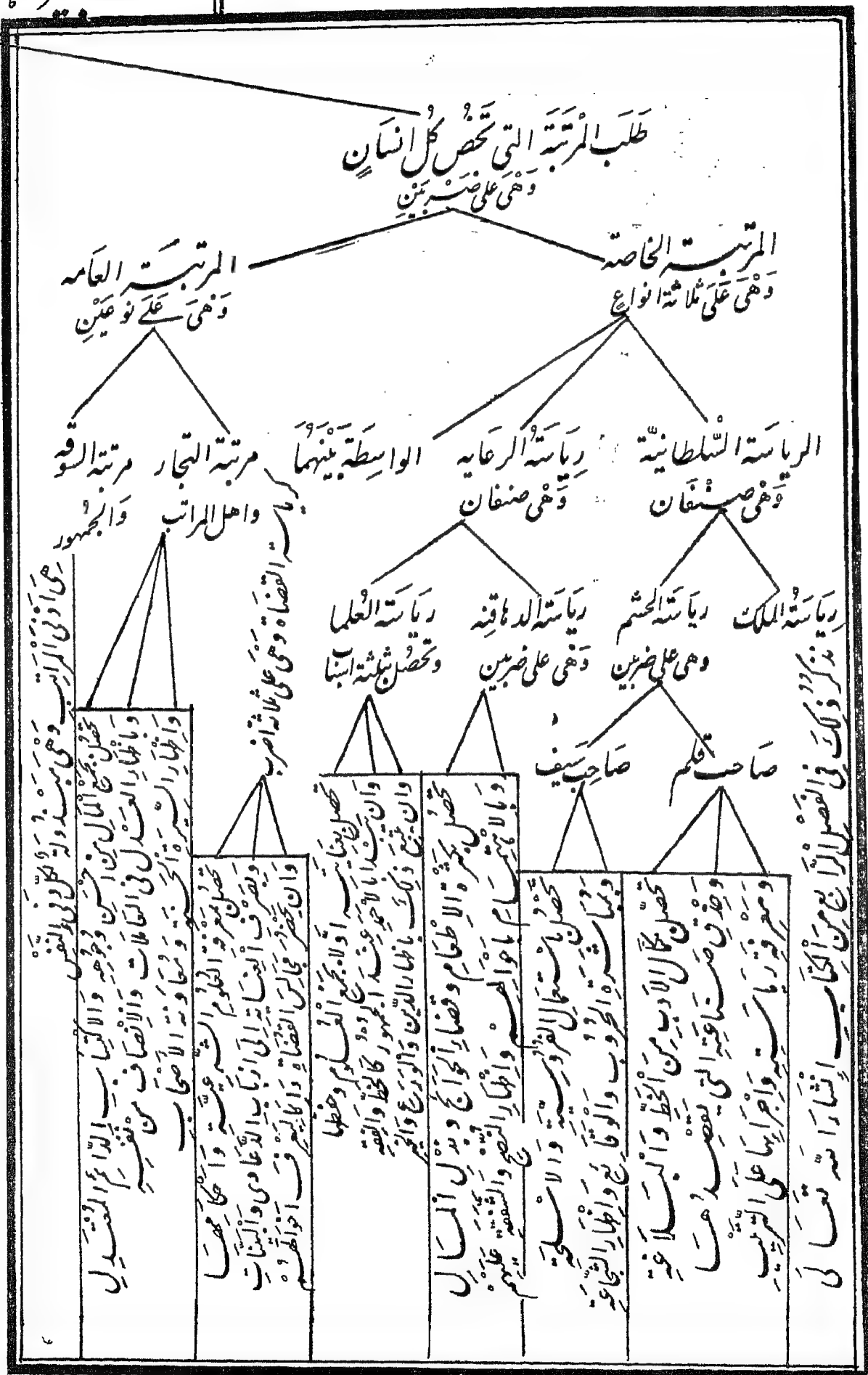
قواعد التعامل  
مع عبيد  
الرق

<p>وَأَمَّا سِيرَةُ الْمَرْمُوعِ فَتَحِيلُ عَلَى مَنْ اسْمَاهُمْ «عَبِيدُ الرِّقِّ» وَتَنْجِزُهُ لَهُمْ فَتَنْصِفُ ذَلِكَ</p>	<p>يَنْبَغُ أَنْ يَحْفَظَ عَبِيدَهُ كَمَا يَحْفَظُ أَعْضَاءَهُ وَيُفَكِّرَ لَهُمْ فِي أَمْرَيْنِ          أَحَدُهُمَا الْجَنْسُ الَّذِي يَجْعَلُهُ وَآيَاتُهُمُ الشَّيْخُ فِيمَا ابْتَلَوْا بِهِ          وَيَجِبُ أَنْ يَنْظُرَ فِي ذَمِّهِمْ وَأَنْ يُلَوِّبَتْ لَهُمْ بِشَأْنِ ابْتِلَائِهِمْ لَأَحَبَّ أَنْ يَرْقَّ مَنْ يَلْطَفُ بِهِ          وَيَنْبَغُ أَنْ يَتَغَاوَلَ عَنْ ذَلِكَ لِذَلِكَ غَيْرُ نَجَائِزٍ عَلَى الثَّانِيَةِ ثُمَّ يَجْزِيهِ ثُمَّ يَنْزِدُهُ ثُمَّ يَبْعَثُهُ          وَيَنْبَغُ أَنْ يَكُونَ لِلْمَالِكِ عَقْدٌ مَوْالِيهِمْ مِنْ أَرَابٍ مِنْ الْأَحْسَانِ كُلِّ أَحْسَنٍ أَحْسَنُ رُفْعِهِ          وَأَنْ يَحْكُمَ أَقَامًا وَيُتَّهَمَ مِنْ أَرَابٍ يَعْرِفُ كُلُّ أَرَبٍ مِنْهُمْ مَقَامَهُ          وَأَنْ يَكُونَ غَرْصُ الرِّيَاسَةِ عَلَيْهِمْ أَنْ يَكُونَ خَدَمُهُمْ حَسْبَ لَاحِظَةٍ وَطَاعَتُهُمْ رَغْبَةً لَاحِظَةٍ          وَيَنْبَغُ أَنْ يَنْصَحِيَ عَلَيْهِمْ فِي الْخِدْمَةِ وَيَنْصَحِيَهُمْ فِي تَضَاعُفِ الْخِدْمَةِ حَتَّى يَكُونَ الرَّأْيُ          يَنْبَغُ فِي قَضَائِهِمْ الْمُتَعَدِّينَ يَقْطَعُ مِنْ رَجْعِ النَّعْيِ الَّذِي لَا يُفْضَلُ بِالْمَوَالِي          وَأَنْ يُلْقَى بِمَنْعِهِمْ بِالْأَسْرِ وَيُقَابِلَهُمْ بِالْأَرْزَامِ وَيُدْرِكُهُمْ زَوْجُهُمْ عَلَى عَادَةٍ          الْعَبِيدُ وَالْعَامَّةُ أَيْضًا          وَيَنْبَغُ أَنْ يَنْتَحِيلَ الْعَامَّةُ لِلْإِطْلَاقِ أَيْضًا وَلَا يَنْتَحِيلُ عَلَى طَاعَتِهِ          ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ لِنَفْسِهِ</p>
---	--

٢ ٥ ٧ ٩ ١١ ١٢ ١٥

(٥) لاحظ أن القراءة الصحيحة للنص تفترض البدء بالمرتبة الخاصة ثم المرتبة العامة وعقب ذلك فقط التوقف أمام ما يسميه الكاتب « بالواسطة » ذلك «ك» ، ص ١٦١ .

التدبر وهو على



نظرية  
التدبير

**التدبير  
والسراوك  
الفردى**

اتفاق

11

10

18

71

35

24

- (٢١) اقرأ (وعشرة أصدقائه )  
(٢٢) تضيف «ك» كلمة « موجود » قبل « في الآخرة » . الصياغة الواردة في النص هي التي  
يتبعها «ب» وكذلك في « أ »  
(٦) يقرأها «ك» بالقوة « الناطقة » .

سمة النحاة				
اتخاذ الحرف ليقيم منها مائة وما يخرج اليه	القسمات ليستعين بذلك على سائر الأمور	استعمال الآلات لدوام حاجته اليها واضطراره	الاداب المستعملة ليحسن حاله وتقيم عيشته	الاعراض النفسية ليروى من بها نفسه بما يروى بها نفسه
ويجهد في الاطالة بجزئيات صغيرة فيما ينبغي غاية	ويجهد في الاطالة بجزئيات صغيرة فيما ينبغي غاية	ويجهد في الاطالة بجزئيات صغيرة فيما ينبغي غاية	ويجهد في الاطالة بجزئيات صغيرة فيما ينبغي غاية	ويجهد في الاطالة بجزئيات صغيرة فيما ينبغي غاية
فصاحب القوة التطبيقية أعني من كانت هي الغالبية عليه يطلب شرفها في العقد وأحمد ما عاقبت	فصاحب القوة الغضبية يعني يطلب أكثرها غلبة للناس وأعمها رياسته وتوحيج وجهها	فصاحب القوة الشهوانية يعني يطلب أكثرها تقف وأجلها راحة وأدائها ولو كانت من حسن الوجوه	فصاحب القوة الشهوانية يعني يطلب أكثرها تقف وأجلها راحة وأدائها ولو كانت من حسن الوجوه	فصاحب القوة الشهوانية يعني يطلب أكثرها تقف وأجلها راحة وأدائها ولو كانت من حسن الوجوه

مراتب  
الناس من  
حيث القدرات  
الطبيعية

١٠ ١٣ ١٦ ١٩ ٢٢ ٢٥



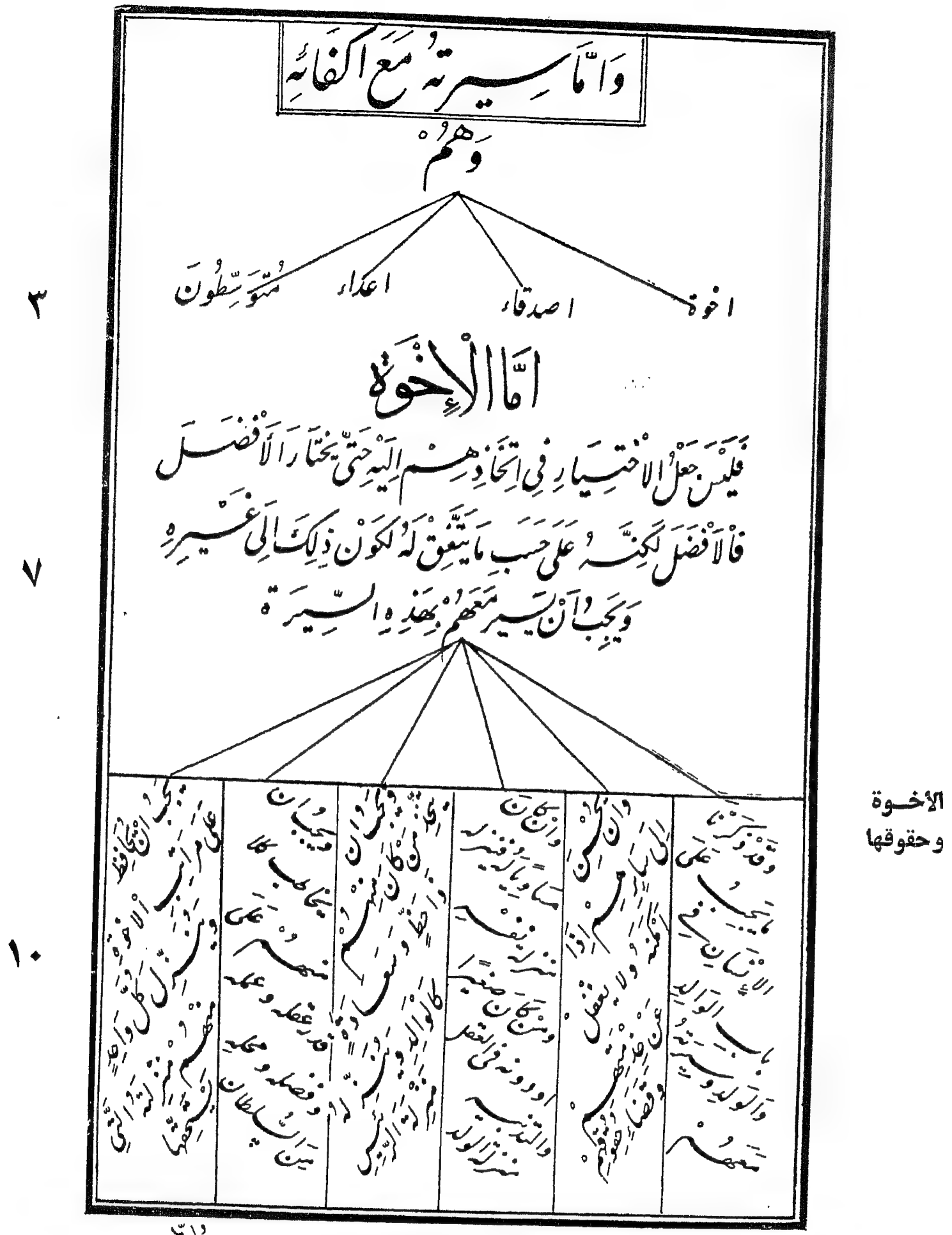


[illegible]

**قواعد التعامل مع الموك**

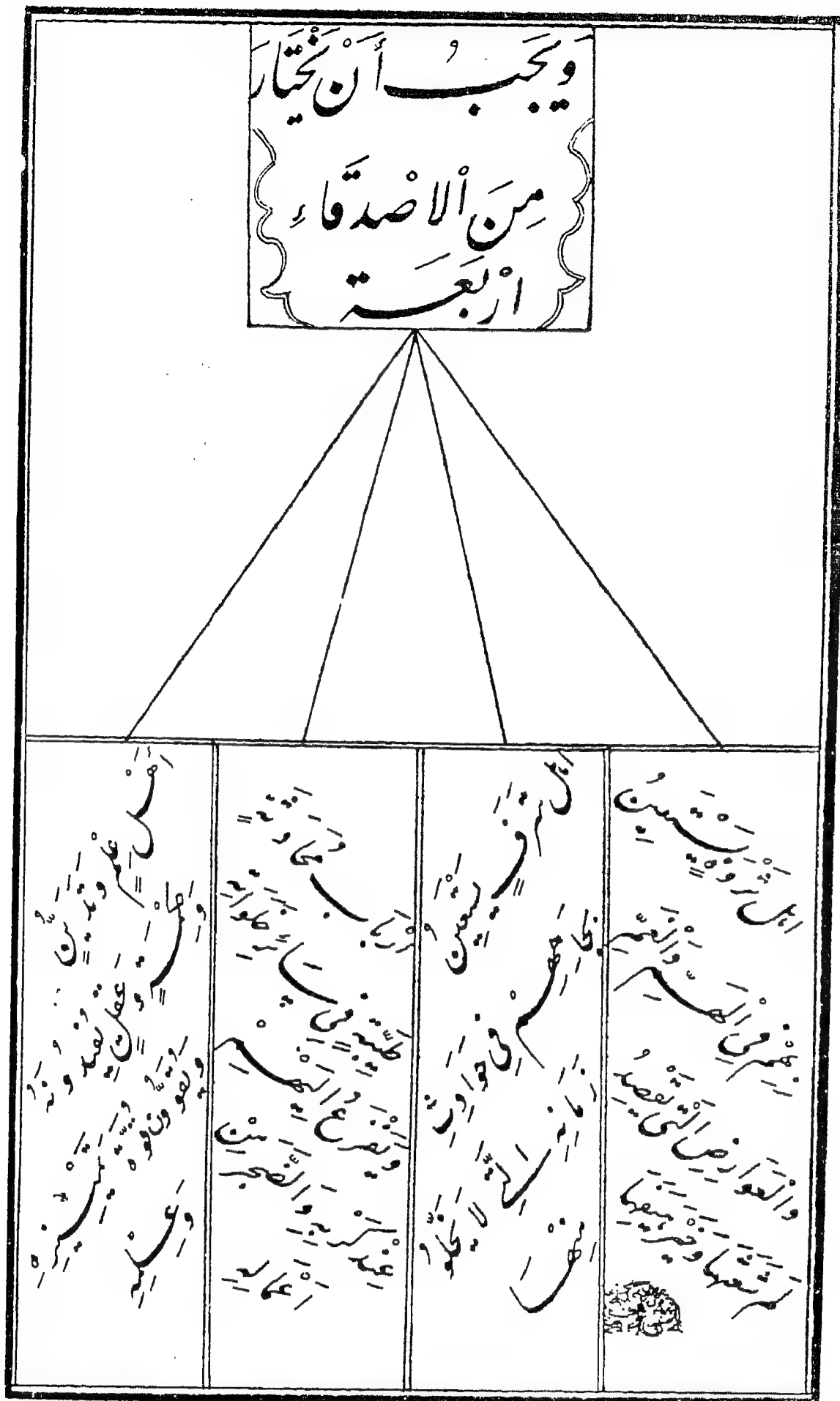
- (٢) العمود الاول من اليمين اقرأ « ويساعدهما » . كذلك «ك» ص ١٦٣ .  
(٢١) في العمود الرابع من اليسار «الدلالة» = في «ك» «الدولة» ويقرؤها «ب» ( الدالة ) .  
على العكس « أ » مطابق لما أورده النص أعلاه .





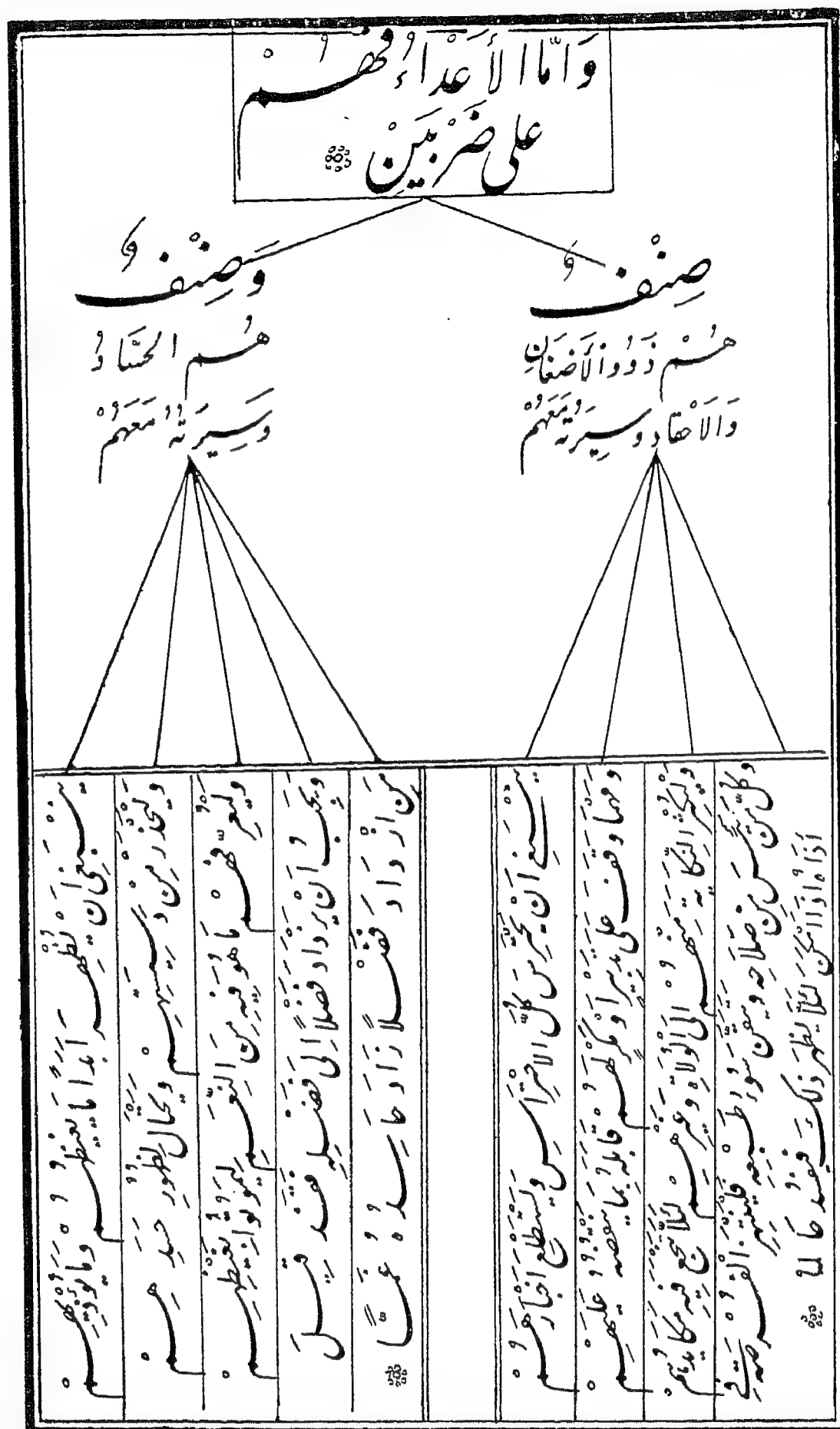
(٣) يضيف «ك» كلمة «أو» عقب كل فئة من الكفاء الواردة في التقسيم أعلاه عدا الأولى .  
على العكس فان «ب» يفضل أن يجعل كل فئة يسبقها كلمة «أما» لتصير عقب أول فئة  
«وأما» . على عكس «أ» فهي أمينة على النص الوارد أعلاه .





أنواع الأصدقاء  
ووظيفة كل منهم

(٧) اقرأ في العمود الاول من اليمين « وخير حيفها » .



١٣

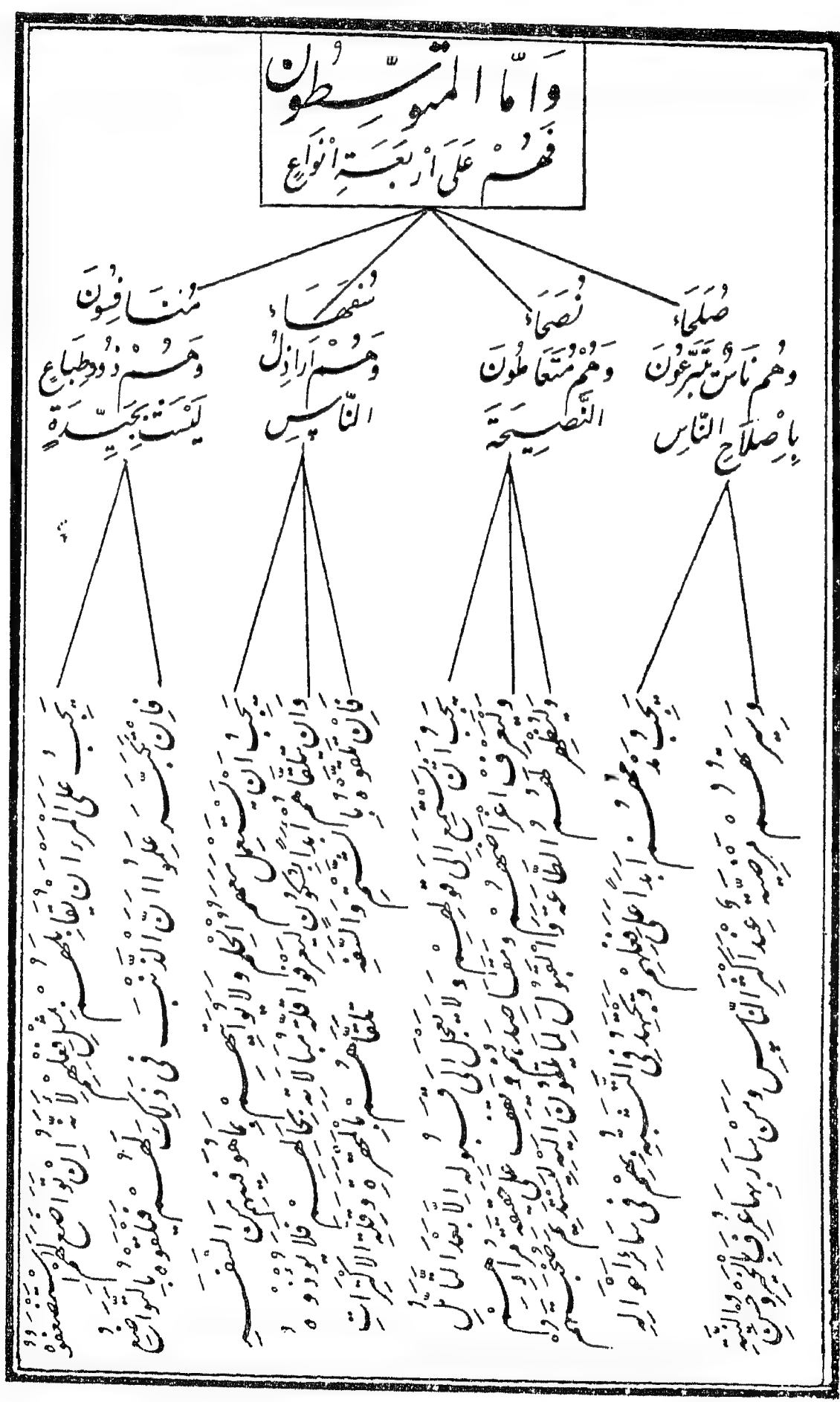
١٠

٧

(٨) منهم = فيهم «ق». الصياغة الواردة في النص مطابق «ب» وكذلك «أ». ولعل ما فضله «ق» أكثر دقة.

(١٠) يضيف التكرير «منهم» عقب كلمة يحترس وهو أمر واضح السدالة. انظر م.س.ذ. ٦ ص ١٦٨.

(٢) انظر صياغة غير دقيقة في «ك» .  
(٣) تضيف «ب» في قرائتها حرف الواو للعطف ثم في السطر التالي تسبق كل فئة بكلمة «أما» وهي زيادة لا موضع لها في صياغة مشجرة . كذلك فان «أ» ورغم اقترابها من الصياغة الواردة في النص فانها تسقط الحرف الاخير من الكلمات الثلاث الاولى في السطر .  
(٤) العمود الثاني بقرؤها «ك» بطريقة خاطئة أنظر التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٦٩ ، هامش رقم ٣ .



أنواع الفئات  
المتوسطة

سلوك  
الفرد مع  
الفئات  
المتوسطة

وَأَمَّا

٨

١١

١٤



(٤) اقرأ الكلمة الأخيرة من السطر « بقضائها » كذلك « ١ » .

# ويجب على العامل -

مراعاة هذه

العلم	ثم تعهد العتية والحرقة التي تحترق بها ليتوفا بك وبتموا ما لا يؤمنون به ولا يستعظم
العلم	ثم يعرف بين خيار الإخوان ويشترطهم في دفع الرؤساء وضارهم لئلا يأتوا بغيره عليه
العلم	ثم تعهد الخيران بالرفق بالصاحب بالبطاوعة والرائع بالحق والصدق بالهدية والالكر
العلم	ثم يأمر في الشبهات بالكيف والجولات بالأرجاء والأوصاف بالعرفية والستيات بالحب
العلم	ثم تلقا أهل الشامة بالحكمة وأهل المناقصة بالكلمة وذوي الملاذغ بالاحتراس
العلم	ثم ملاقة ذوي الاعتصام بالمنافضة والحق بالغايرة وأهل المواباة بالوقار
العلم	ثم تصابلا أعداء بالاذى مع التكرار وذوي النص بالنعمة وذوي الاعتراف بالرافة
العلم	ثم استعاضوا صفاء ذوي الرحمة بالرحمة وأقوياء بالتعلم بالاحسان وأرادهم بالمداواة
العلم	ثم بعد الصلاة بالمصافاة والضيعة بالخلوة والألفاء بالارحام والخاصة بخصم بمنزلة
العلم	ثم يوازيهم ويحترمهم بالخط على العقب وعبد الزمان بغير الكرم والصفى وعبد الحاجة بغيرها

أخلاقيات  
التعامل الفردي

(٤) يشير «ك» الى أنه يضيف كلمة « ابقاء » وهي الواردة كما هو واضح في النص الذي أوردناه . كذلك في « أ » . القراءة التي تفضلها «ب» : أكثر وضوحاً من حيث المعنى : « أو اتقاء عاديتهم » أنظر التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٧١ هامش رقم ٣ .  
(١٣) لاحظ أن الجزء من هذا السطر اللاحق لكلمة « الناس » قد سقط سهواً في «ك» .

## هذه السيرة العقلية

هذه الأحوال

الاول	الثاني	الثالث	الرابع	الخامس	السادس	السابع	الثامن	التاسع	العاشر
لما علم انه قد علم ان ينظر الى محاسن الناس ومساوئهم ليحبذ النافع واليه	ثم يوظف الامور وظايفها ويجعل من طبقاتها حدوداً يظفر بها الفرق بينها	ثم يذهب بتأويلها في اجراء علم ما علم بالعمل واستجواب علم ما حصل بالعلم	ثم لا يكون تأويله في وقت واحد فانه واجد في حين وضع تأويله	ثم يعلم ان مخرج التأويل ايقاظ نفسه ثم لا يمتعه بخصايها من دأمة ايقاظها	ثم وانتمت النفس ببعض الاجابة كان قول ما يوجد به عطاء الدين حصته واشعارها حطها	ثم اجازوا حرمة هذه الحارة والصبر عند المصائب والكظم عند الغضب والوقار عند الملامات	ثم صجنة الملوكة بجملة التبر وبارئها الاعمال في تقرير الافعال وتهدد الاقوال والملازمة	ثم تعهد الاخوان باجاء الملاطفة والاشيكتهم رمن فوامد الاخوان ثم حفظ اخوان الاخوان	ثم تعهد أهل الكياسة بالمشيئة بالاخوان بالصبر عليهم اما طمعاً في حول ذلك فمضيقاً بالتقاع

القواعد العامة  
في السلوك  
الاجتماعي

٢



## الفصل الرابع في أقسام السياسات وأحكامها

٤  
لنحصرهم إنا نحرص على بلوغ الغاية مع طول المشقة \* ونشج على  
زمان العسر لعصر المدة \* ونؤلف أنفسنا على الدوام من سنة العظلة  
ونخرجها أبدأ إلى حسن الفعل من قبح العظلة ونقرب إليك بالتباعد  
من الهوى ونسرح إلى تعب البصيرة من العسر **التمهيد**  
فأعصنا من مكاييد الشيطان \* ولا نكلنا إلى النفس الأتارة بالسوء \*  
وبلغنا الدرجة العليا برحميتك والسعادة القصوى بمجودتك \*  
٨  
ورأيتك إيمتك على ما تشاء قدير وقد قد مننا  
في الفصل الثاني من كتابنا هذا ذكر الأخلق وعللها وأسبابها  
وأختلاف جواهر الناس فيها ودللنا على الجميل منها ليتبع  
ونبهننا على القبيح منها ليحجب وأوضحنا أقسام الفضائل وحشنت  
١٢  
عليها وبريسنا أجزاء الرذائل وحددنا منها \* فمن وفقه الله  
تعالى للعمل بما تضمنه فقد طهر بجميل الذكر في الدنيا وفاز بجزييل

الفصل الرابع  
أقسام السياسات

الأم

(١) كلمة « أحكامها » غير واردة في « ك » على عكس « أ » .  
(٧) الفصل « الثامن » في « ق » وقد أخذ « ك » بما أوردته المخطوطة القاهرية وهو ما يثبت  
مرة أخرى مدى دقتها وصحتها . قارن التكريتي ، م . س . ذ . ، ص ٣٢ .  
(١١) نفس الملاحظة السابقة بصدد كلمة نبهنا حيث ينسب التكريتي خطأ إلى المخطوطة  
القاهرية « ونبهينا » . م . س . ذ . ، ص ١٧٣ هامش رقم ٣ .

الْأَجْرَنِي الْأَخْرَةَ ثُمَّ حَكَكَ فِي الْفَصْلِ الثَّلَاثِ أَقْسَامَ السَّيْرِ الْعَقْلِيَّةِ  
 وَقَضَائِلَهَا وَفَضَّلْنَا فِيهَا مَا أَجْمَلَ التَّكْدِيمُونَ مِنْ أَنْوَاعِ الْعُلُومِ الْوَجِيبِ  
 عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَتَهَا وَالْعَمَلُ بِهَا وَهِيَ السَّيْرَةُ الَّتِي مِنْ سَلَكِ سَبِيلِهَا  
 وَسَاسِيسُهَا نَفْسُهُ وَبَدَنُهُ وَمَنْزِلُهُ وَمَعَاشُهُ نَجَائِمُ الشُّرُوفِ  
 الدُّنْيَوِيَّةِ وَتَهْيِئًا لِكِتَابِ الْفَضَائِلِ الْأُخْرَوِيَّةِ ۞ وَإِذْ قَدْ  
 أَتَيْنَا عَلَى مَا أَرَدْنَا بَيَانَهُ وَتَفْصِيلَهُ مِمَّا قَدْ مَنَّا ذَكَرَهُ ۞  
 فَلْنُورِدِ الْآنَ فِي هَذَا الْفَصْلِ هُوَ الرَّابِعُ ذِكْرُ السَّبَبِ الْمَوْجِبِ  
 لِاتِّخَاذِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ إِلَى إِقَامَةِ السِّيَاسَةِ فِي الْعَالَمِ ۞  
 فَقَوْلُ  
 إِنَّ الَّذِي حَدَّثَنَا عَلَى وَضْعِ هَذَا الْفَصْلِ وَإِدْاعِهِ الْكِتَابَ  
 بَعْدَ كَمَالِهِ مَعَانٍ ۞ مِنْهَا أَنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ لَمْ يَخْصِ الْمُلُوكَ  
 بِكَرَامَتِهِ وَلَكِنْ لَهُمْ فِي بِلَادِهِ وَخَوَلَاهُمْ عِبَادُهُ أَوْجَبَ

علم العمران

(٥) يقرؤها التكريتي ، « الدنياوية » ولا يفسر لنا السبب في تغيير الصياغة . أنظر  
 م.س.ذ. ، ص ١٧٤ هامش ١ .  
 (١٢) اقرا « أوجب » .

٢ عَلَىٰ عُلَمَائِهِمْ تَبْيِيلُهُمْ وَتَعْظِيمُهُمْ وَتَوْقِيرُهُمْ كَمَا أَوْجَبَ عَلَيْهِمْ  
 طَاعَتَهُمْ ۖ فَقَالَ تَعَالَىٰ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلْقَ الْأَرْضِ  
 وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ وَقَالَ تَعَالَىٰ وَأَطِيعُوا اللَّهَ  
 وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ وَمِنْهَا إِنَّا الْعَامَّةُ  
 ٥ وَبَعْضُ النِّحَايَةِ تَحْصِلُ الْأَقْسَامُ الَّتِي تَجِبُ لِلْمُلُوكِ عَلَيْهَا وَإِنْ  
 كَانَتْ مُشْتَكِنَةً بِجُمْلَةِ الطَّاعَةِ ۖ وَمِنْهَا السَّعَادَةُ الْعَامَّةُ فِي  
 تَبْيِيلِ الْمُلُوكِ وَتَعْظِيمِهَا وَطَاعَتِهَا ۖ فَانْتَصَرْنَا  
 ٨ مِنْ الْأَدَبِ مَا نَجْعَلُهُ قُدْوَةً لَهُمْ وَإِنَّمَا مَا لَنَا بِهِمْ  
 وَلَنَا فِي ذَلِكَ أَجْرَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَلَمَّا بَنَيْنَا عَلَيْهِ الْعَامَّةُ  
 مِنْ مَعْرِفَةِ النِّحَايَةِ وَكَذَلِكَ الْأَجْرُ فِيمَا يَجِبُ عَلَيْنَا مِنْ تَقْوِيمِ  
 ١١ كُلِّ مَالٍ وَرَدِّ كُلِّ نَافِسٍ إِلَيْنَا

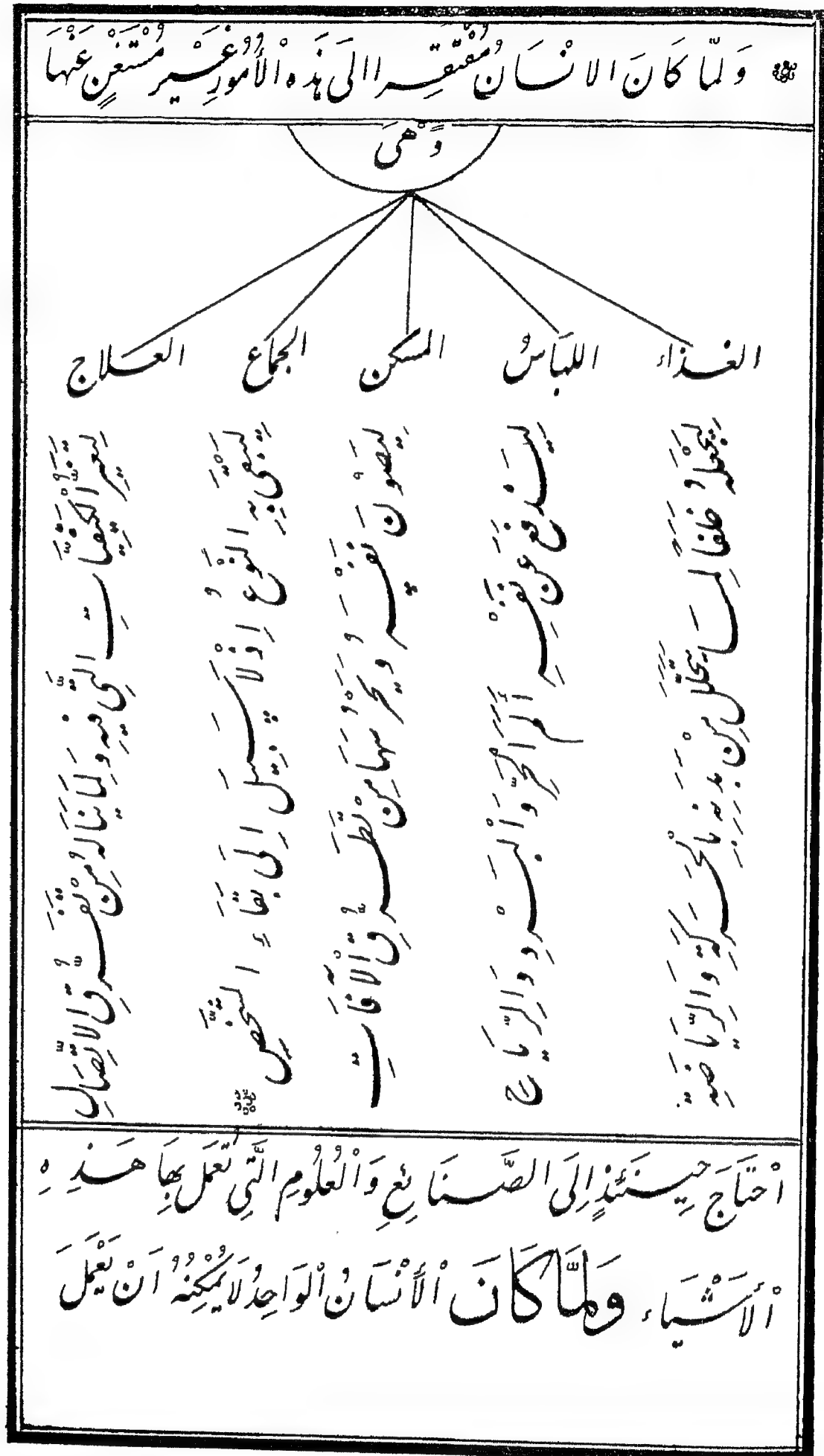
وَلَمَّا

مبدأ الطاعة

التمييز بين  
العامة والخاصة

(١٠) أنظر ملاحظات «ك» ، ص ١٧٤ هامش ٢ . وقارن «ب» ص ٧٨ .

(٤) انظر ملاحظة «ب» ، ص ٧٨ هامش رقم ١ .



الفرائض  
الاجتماعية

الوظيفة الاجتماعية  
للصنائع والعلوم

الصَّنَائِعُ كُلُّهَا أَنْفُسُ النَّاسِ إِلَى بَعْضٍ ۖ وَلِحَاجَةِ بَعْضِهِمْ  
 إِلَى بَعْضٍ اجْتَمَعَ الْكَثِيرُ مِنْهُمْ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَعَاوَنَ  
 ٣ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِي الْمَعَامَلَاتِ وَالْإِعْطَاءِ ۖ فَاتَّخَذُوا الْمَدْنَ  
 لِيَسْتَأْنِسَ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ الْمَنَافِعَ مِنْ قُرْبٍ ۚ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ  
 خَلَقَ الْإِنْسَانَ بِالطَّبِيعِ يَمِيلُ إِلَى الْاجْتِمَاعِ وَالْأُنْثَى لَا يَكْتَفِي الْوَاحِدَ  
 ٦ مِنَ النَّاسِ يَنْفَقُ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا ۖ وَلَمَّا اجْتَمَعَ النَّاسُ فِي  
 الْمَدَنِ وَتَعَاوَلُوا ۖ وَكَانَتْ مَذَاهِبُهُمْ فِي الثَّنَائِصِ  
 وَالتَّظَالِمِ مُخْتَلِفَةً ۖ وَضَعَ اللَّهُ لَهُمْ سُنَنًا وَفَرَائِضَ يَرْجِعُونَ إِلَيْهَا  
 ٩ وَيَقِفُونَ عِنْدَهَا ۖ وَنَصَبَ لَهُمْ حُكَّامًا يَحْفَظُونَ السُّنَنَ  
 وَيَأْخُذُونَ بِمَنْعِهِمْ بِاسْتِعْمَالِهِمْ لِنَتِظِيمِ أُمُورِهِمْ وَيَجْمَعُ سُلُوكَهُمْ  
 وَيَرْزُلُ عَنْهُمْ التَّظَالِمَ وَالْعَدَى الَّذِي يُبَدِّدُ سُلُوكَهُمْ وَيُفْسِدُ  
 ١٢ أَحْوَالَهُمْ وَلَمَّا كَانَ الشَّرُّ يَدْخُلُ عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ جُودِهِ  
 يَأْتِي ذِكْرُ مَا جَعَلَ لَهُ مَا يَحْفَظُ بِهِ مِنْ وَقُوعِ الشَّرِّ ۖ وَمَا يَدْفَعُ

انشاء المدن  
 ووضع القواعد  
 الشرعية

وَيَذَرُهَا

(١) ولحاجة = وبجاجة «ك»  
 (٥) ولا يكتفى = اذ لا يكتفى «ك» هذه الصياغة أكثر دقة .  
 (١٠) باستعمالها = باستعمالها «ك» وهي أكثر دقة . كذلك «ب» ص ٧٩ .

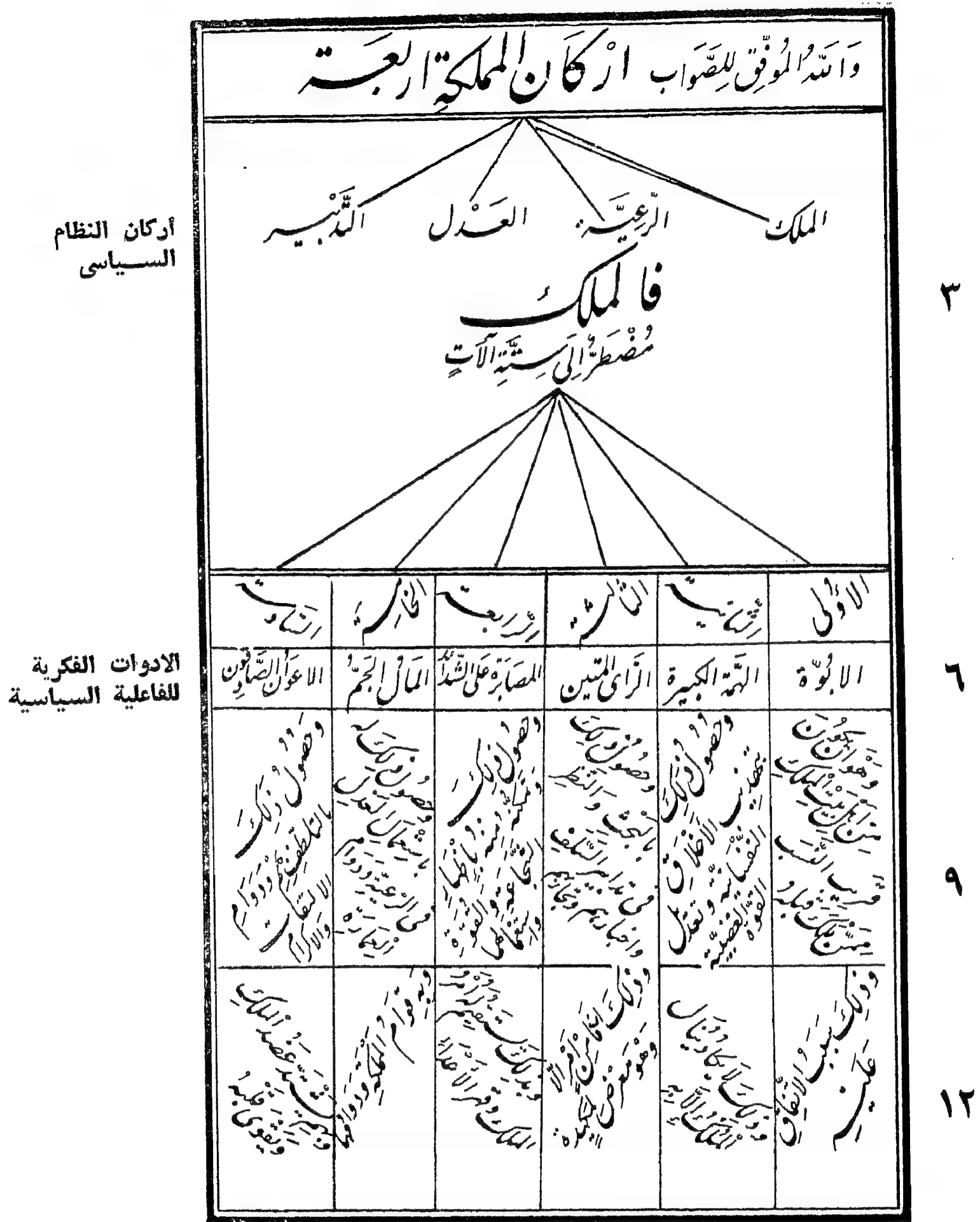


أَنْ يَكُونَ رُئِيسًا وَاحِدًا وَأَنْ يَكُونَ سَائِرُ مَنْ يَنْصِبُ لِمَا مِ التَّائِيهِ  
وَالسِّيَاسَةِ أَعْوَانًا سَامِعِينَ مُطِيعِينَ مَنْفِذِينَ لِمَا يَنْصُرُ  
عَنْ أَمْرِهِ ۞ حَتَّى يَكُونَ نُوا كَالْأَغْضَاءِ لَهُ يَسْتَعْلِمُهُمْ كَيْفَ شَاءَ وَيَكُونُ  
كَالْحَاضِرِ لِكُلِّ عَمَلٍ يَخُوضُونَ فِيهِ وَإِنْفَازِهِمْ أَمْرَهُ وَنَحْيِهِ ۞  
وَأَمَّا اضْطِرَّ الْعَالَمُ إِلَى سَائِسٍ وَدَبْرٍ لِيَسُدَّ فَعَنْهُمْ ۞  
الْوَاقِعَ عَلَى بَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ كَمَا قَدْ مَنَّا حَتَّى يَقْصِدَ كُلُّ  
أَحَدٍ مِنْهُمْ لِلصَّنَاعَةِ الشَّيْءَ يَسْتَحِلُّهَا لِمَصْلَحَةِ نَفْسِهِ وَمَصْلَحَةِ غَيْرِهِ  
مَنْ يَتَحَاجُّ إِلَيْهَا وَلَا يَعُوذُ عَنْهَا عَائِقُ فَيَسْتَمُ بِذَلِكَ تَعَاوُدُهُمْ  
وَتَعَاوُنُهُمْ عَلَى مَصَالِحِ عَيْشِهِمْ وَاسْتِقَامَةِ أُمُورِهِمْ ۞  
وَلَنَبْشِرَ فِي الْآنَ بِذِكْرِ أَرْكَانِ الْمَمْلَكَةِ  
ثُمَّ يَنْبَغِي ذِكْرُكَ بِمَا يَحِبُّ عَلَى الْمَلِكِ الْفَاضِلِ مَا يَضْطَرُّ إِلَى اسْتِعْمَالِهِ وَاتِّخَاذِهِ  
مِنْ الْأَتْبَاعِ ۞ وَالْأَعْوَانِ لِقِيَامِ الْمَمْلَكَةِ وَحِرَاسَتِهَا وَدَوَامِهَا وَتَذْكَرُ  
صِفَاتُهُ وَصِفَاتُ كُلِّ مَنْ أَعْوَانِهِ عَلَى التَّفْصِيلِ وَمَا يَحِبُّ عَلَى كُلِّ مَنْهُمْ وَلَهُ

ضرورة  
القيادة والتدبير

والله

- (٤) يقرأ هذه الفقرة «ك» في صورة غير موفقة . « ويكون كالحاضر في انفاذهم امره » .  
الصياغة الواردة اعلاه هي التي فضلها «ب» . وهي واردة في « ١ » .  
(١٣) لاحظ بخصوص كلمة « وله » ، التكررتي ، م.س.ذ. ، ص ١٧٦ هامش ٢ .



(١) عبارة « والله الموفق للصواب » يعتبرها التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٧٦ هامش رقم ٢ زائدة . قراءة مخالفة في «ب» ص ٨٠ . الاسلوب العام للكتاب يرجح أن العبارة ليست زائدة .

(٩) جديرة بالملاحظة كلمة « قريب النسب ممن ملك من قبله » الواردة في العمود الأول من اليمين . أنها تعبير عن بدء تسرب مفهوم الارث في السلطة العليا ولكن بحذر وحياء . ويبرز ذلك في الشطر الثاني من العبارة عندما يحاول تبرير ذلك .



737

^

1731[illegible]

## أنواع السياسات

74

(٥) العمود الأوسط « معري من الشر » = «ك» تصير « معدي » .  
 (٦) في العمود الأول من اليمين كلمة « لهواته » تقرأ «ها «ك» بكلمة « لهوه » . والواقع أن الصياغة تنطوي على الهيبة والاتزان . أنظر كذلك « أ » التي تجعل الكلمة « لهوته » .  
 (٧) خطأ في القراءة من «ك» يشوه المعنى حيث يقول : « اما يملك حكيم » وواضح أن الصياغة الصحيحة « اما ملك حكيم » .  
 (٨) العمود الأول من اليمين يقرأ «ك» بطريقة خاطئة « ملوكها » ، فما اذ وزعت من خير . . . » ويغلب على الظن انه خطأ مطبعي انظر م.س.ذ. ، ص ١٧٨ .  
 (١١) ويجب أن يكون ترك الملك = وينبغي أن يترك الملك «ق» .  
 (١٤) العمود الثاني يقرأ «ك» نهاية الجملة كالتالي : « ليعود صلاحه اليه » ، وهي قراءة مقبولة .

# السياسات

سياسة جمهور الرعية		سياسة الحروب
الاول	السياسة	السياسة
الثاني	السياسة	السياسة
الثالث	السياسة	السياسة
الرابع	السياسة	السياسة
الخامس	السياسة	السياسة
السادس	السياسة	السياسة
السابع	السياسة	السياسة
الثامن	السياسة	السياسة
التاسع	السياسة	السياسة
العاشر	السياسة	السياسة
الحادي عشر	السياسة	السياسة
الثاني عشر	السياسة	السياسة
الثالث عشر	السياسة	السياسة
الرابع عشر	السياسة	السياسة
الخامس عشر	السياسة	السياسة
السادس عشر	السياسة	السياسة
السابع عشر	السياسة	السياسة
الثامن عشر	السياسة	السياسة
التاسع عشر	السياسة	السياسة
العشرون	السياسة	السياسة

قواعد  
ومنطق  
سياسة  
الحروب  
والتعامل  
مع العدو

٢

٥

٨

١١

١٤

١٧

- (١) تضيف «ب» كلمة « خمسة أضرب » .
- (٦) العمود الايمن يقرأها «ك» على أنها « أغراض الدنيا » .
- (١١) العمود الايمن يقرأها «ك» يتبع الصياغة التالية : « لينشر عنه الذكر الجميل » .
- الصياغة الواردة أعلاه أكثر دقة . مطابق «ب» .
- (١٦) العمود الايسر « فلينادي الناس بنشر » = في «ك» تصير « فلينادي في الناس بنشر » وهي أكثر دقة .
- (١٧) العمود الايمن يقرأها «ك» قراءة خاطئة : « التحرز لثلث الكلمة » . القراءة الصحيحة أوردتها «ب» بالشكل التالي : « لانه يشتت الكلمة » .



ولا يكاد يستغنى عن				وقوا مضاجعه			

١

٢

٥

٦

٩

١١

الاول	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
ثاني	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
ثالث	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
رابع	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
خامس	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
سادس	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
سابع	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
ثامن	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
تاسع	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
عاشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
الحادي عشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
الثاني عشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
الثالث عشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
الرابع عشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
الخامس عشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
السادس عشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
السابع عشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
الثامن عشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
التاسع عشر	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا
العشرون	لا توفوا فاقوا ولا	لا توفوا فاقوا ولا

الغناص  
التي يجب  
التعامل  
معهما بحذر

ويلاحظ

(١٢) قارن ملاحظات التكريتي ، م.س.ذ.، ص ١٨٤ هامش ١ .



- ٢ لاحظ كيف فرق بين الحكماء والعلماء وكيف وضع هؤلاء في مرتبة أعلى من ذوي  
النسب وأرباب الحروب .  
٣ الالف في كلمة « مثمرو » زيادة لا مبرر لها .  
٤ انظر ملاحظات التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٨٦ هامش ١ ، ٢ ، ٣ . وهي جميعها  
تزيد من الثقة في المخطوطة القاهرية .

وأما الرعية فيقسمون أقساما كثيرة فمنهم						
مُتَاهِلُونَ	حُكَّامٌ	عِلْمَاءٌ	ذَوُ نَسَبٍ	أَرْبَابُ الْحُرُوفِ	عِمَارَةُ الْأَسْوَاقِ	أَسْكَانُ الْقُرَى
وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ
وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ
وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ
وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ
وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ
وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ	وَالَّذِينَ لَا يَتَّقُونَ اللَّهَ

أقسام الرعية  
من حيث  
وظائفها

٢

وهؤلاء

٤

٦

٨



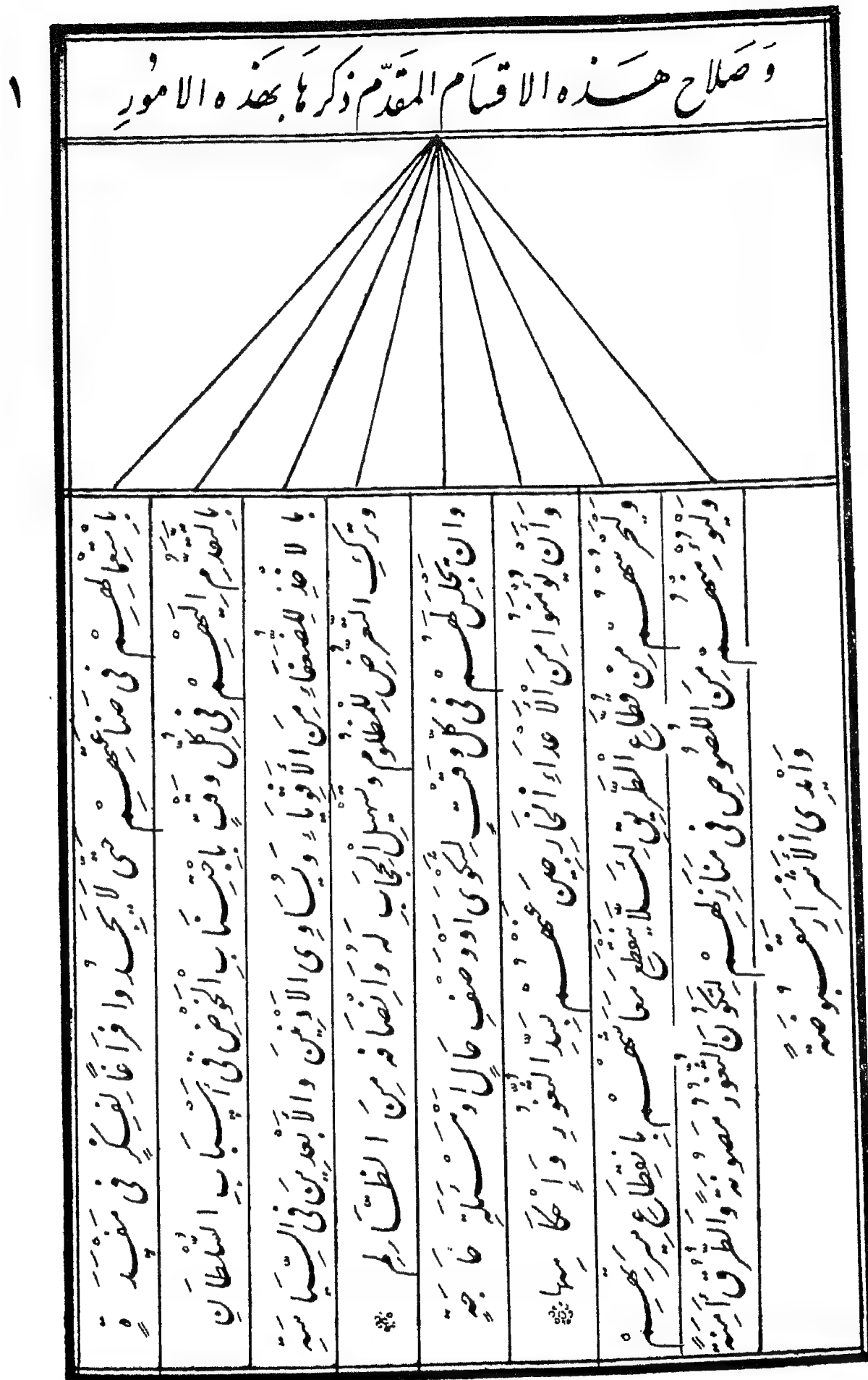
أقسام الرعية  
من حيث  
أخلاقياتها

(١) كلمة « هؤلاء » التي يفتح بها السطر الأول يشير علامة استفهام : هل تحيل الى الفئة الأخيرة في الصفحة السابقة أي « سكان القرى » أم تحيل الى « الرعية » التي هي محور التحليل؟ نحن نميل الى الافتراض الشباني الذي يتفق مع المعنى وفلسفة المعالجة . ولعل هذا هو الذي دفع «ب» الى اضافة عوضاً عن « هؤلاء » هذه العبارة « وبالجملة الرعايا » .

(١٠) في النص الذي أوردناه يستخدم المؤلف كلمة « استصلاح » لكن تفضل « لك » كلمة « اصلاح » .



(٤) « ويساوى الأدينين » = « ويساوى الأقربين » في « ك » . \*\* في « ب » وكذلك في « أ » .  
نحن نميل الى الصياغة التى فضلها « ك » .



قواعد  
التعامل من  
الحاكم في علاقته  
بالرعية

وَبُكْرًا

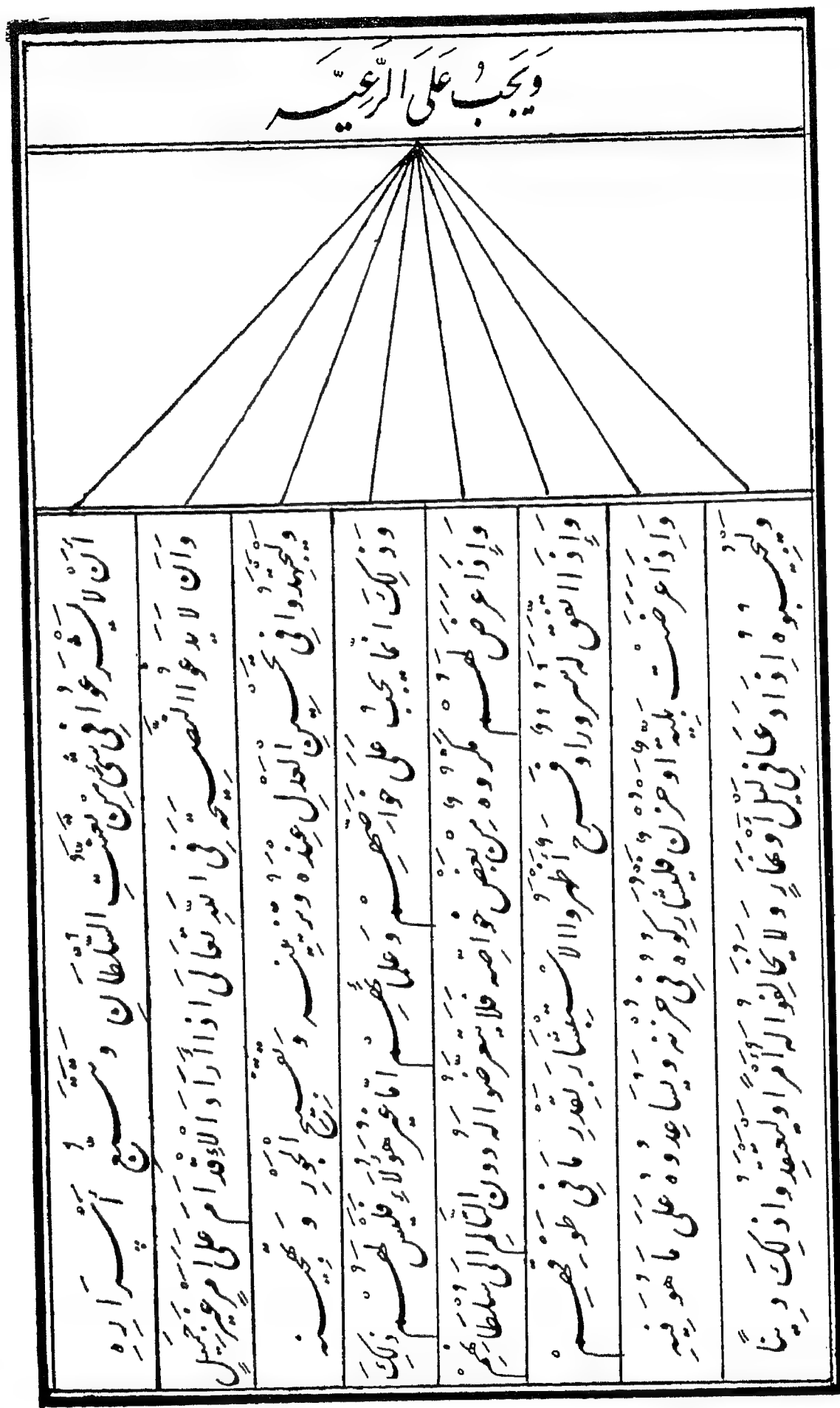
٤

٧

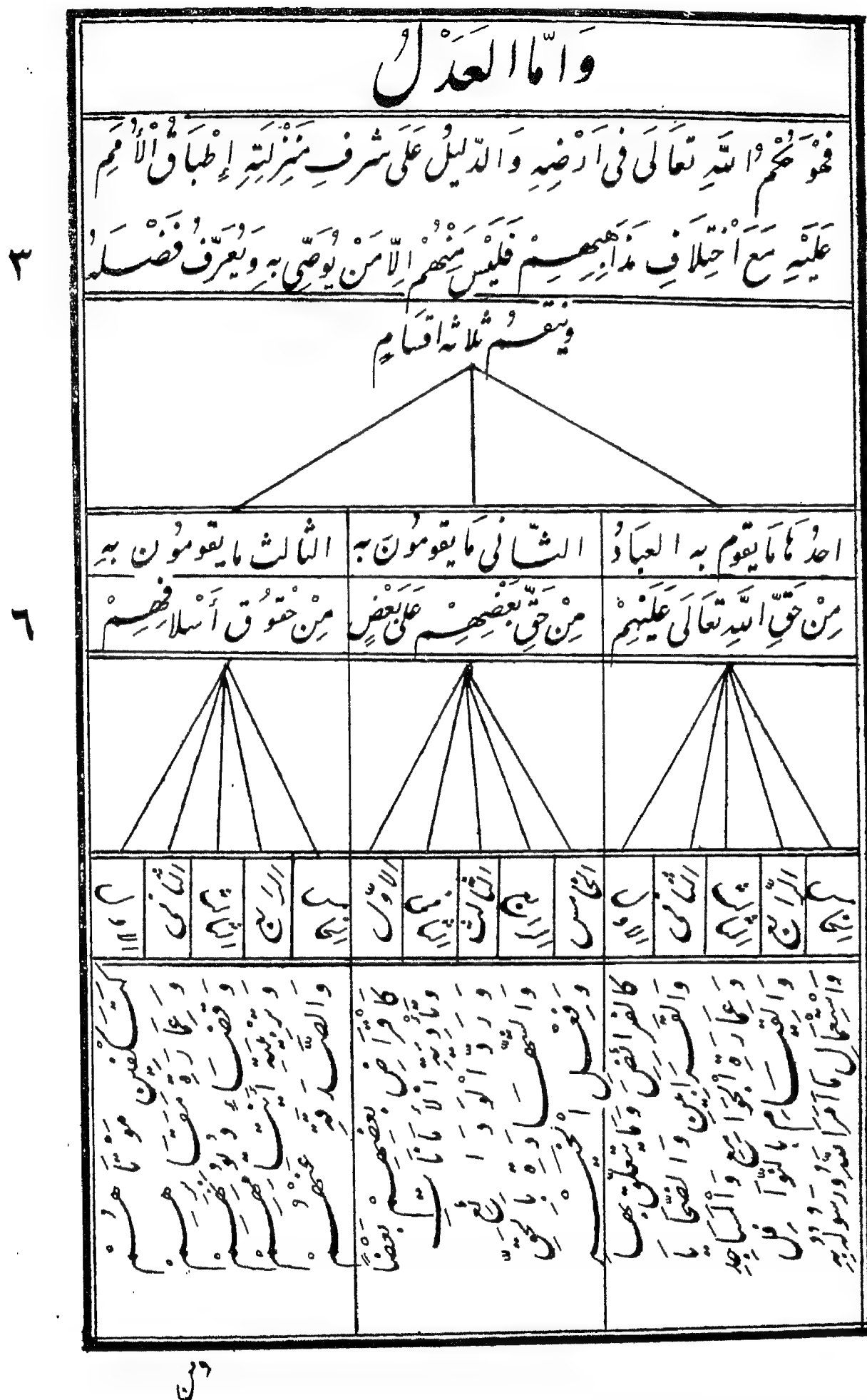
١٠

(٤) « بقدر ما في طوقهم » يقرأها «ك» استنادا الى المخطوطة الباريسية « بقدر ما في طاقتهم » وهي قراءة غير دقيقة من حيث الاستعمال اللغوي كذلك يتفق معنا «ب» و « ا » .

قواعد التعامل  
من الرعية  
في علاقتها  
بالحاكم



- (٤) تضيف «ك» كلمة «الى» عقب «وينقسم» .  
 ٢١٠ المخطوطة الباريسية تسقط « به » في نهاية الجملة لتصير : « ما أمر الله ورسوله » .

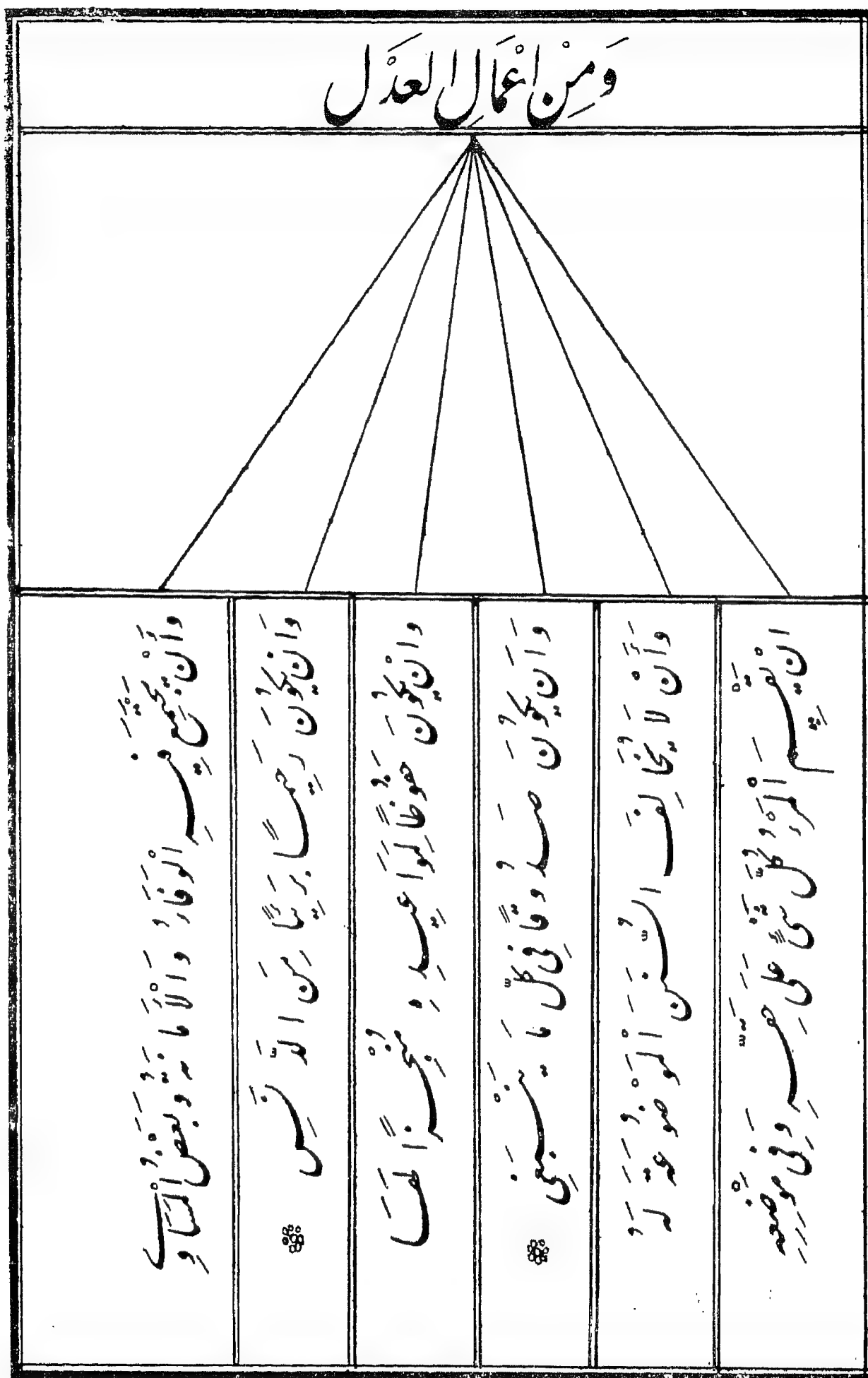


العدل كأحد  
 عناصر  
 النظام السياسي

(٢) حرف الواو قبل « في موضعه » ساقط من « ق » .

(٧) هناك جزء من هذه العبارة ساقط قبل عبارة « وبعض المساويء » والا فان المعنى لا يستقيم . انظر ملاحظات التكریتی ، م.س.ذ. ، ص ١٨٩ هامش ٢ .

المقومات السلوكية  
لمعنى العدل



عِمَارَةُ الْبِلْدَانِ  
وَهِيَ تَوْعَانُ

حِرَاسَةُ الرَّعِيَّةِ  
وَهُنَّ أَمَانَاتُ اللَّهِ الَّذِينَ اسْتَوْدَعَهُ  
حَفَظْنَاهَا وَاسْتَرْعَاهُ الْقِيَامُ بِهَا  
وَقَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا

مَرَارِعُ  
وَهِيَ أَصُولُ الْمَوَادِّ الَّتِي بِهَا يَقُومُ  
أَوْدَانُ الْخَلْقِ وَيَلْزَمُهُ فِيهَا حَقُوقٌ  
مُتَشَبِهَةٌ

أَمْصَارُ  
وَهِيَ الْأَوْطَانُ الْجَامِعَةُ وَالْمَقْصُودُ  
بِهَا خَيْرُ أُمُورٍ

الْقِيَامُ بِالْأَمْرِ	الْأَمْرُ	الثَّانِي	الثَّالثُ	الرَّابِعُ	الْخَامِسُ
بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ
بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ

فَإِنْ جِئَ عَلَيْهِمْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ وَعَسَفَ عَنْهُمْ فَانْ عَدِمَ فِيهَا أَحَدُ هَذِهِ الْأُمُورِ فَلَيْسَتْ مِنْ مَوَاطِنِ الْأَسْتِقْرَارِ

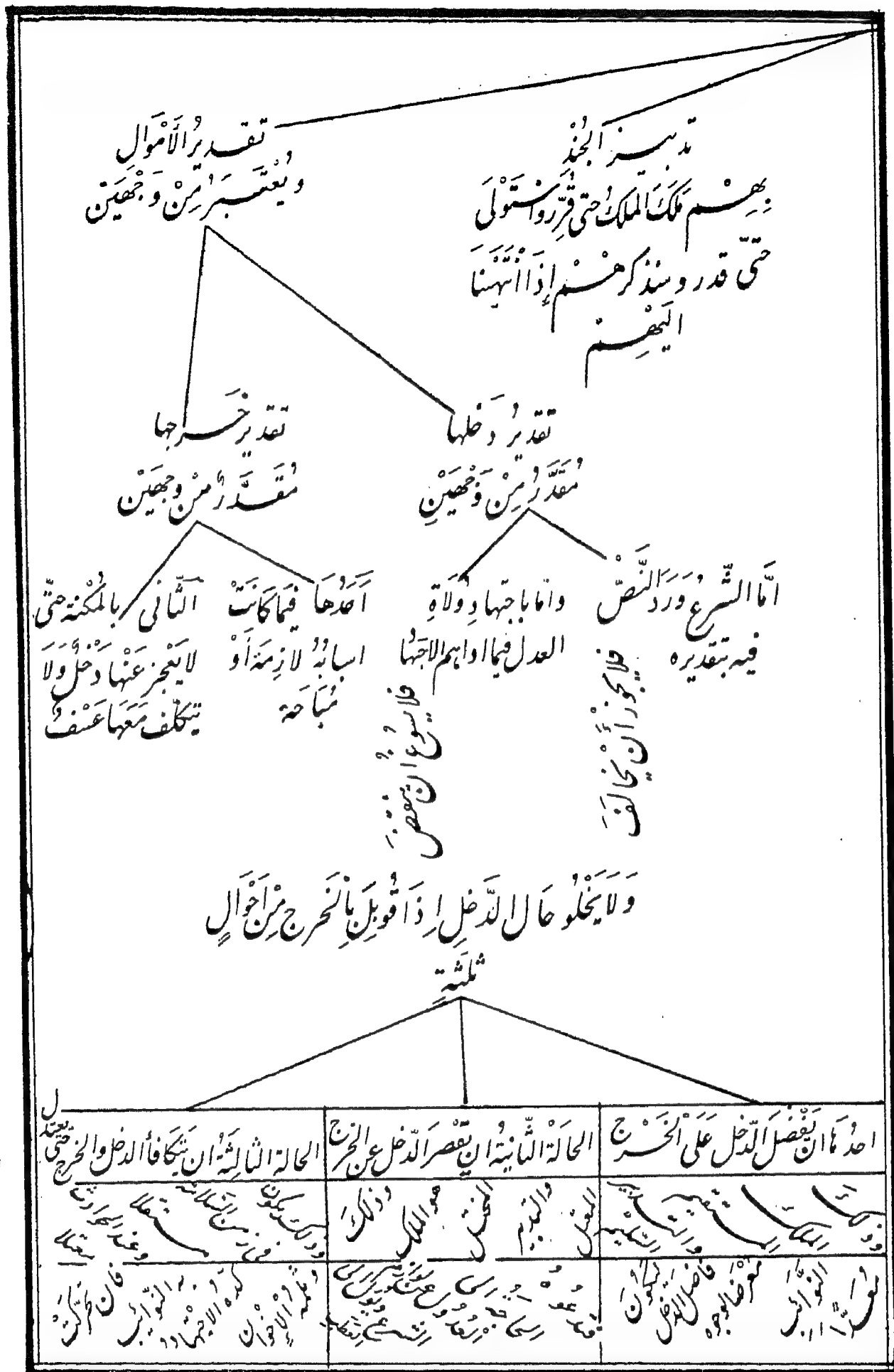
فَإِنْ عَدِمَ فِيهَا أَحَدُ هَذِهِ الْأُمُورِ فَلَيْسَتْ مِنْ مَوَاطِنِ الْأَسْتِقْرَارِ

أَحَدُ	الثَّانِي	الثَّالثُ	الرَّابِعُ	الْخَامِسُ	الْسادِسُ
بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ
بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ	بِالْقِيَامِ بِالْأَمْرِ

عناصر  
السياسة  
الامنية

سياسة  
التخطيط  
العمراني

- (١) اقرأ كعنوان عام لكلا الصفحتين : « وتدير المملكة على أربعة قواعد » .
- (٧) عقب السطر السابع من اليمين اقرأ : « ثلاثة » .
- (١٢) الجزء الايسر من السطر أسقطته «ك» .
- (١٧) قارن عدم دقة المخطوطة الباريسية كما أوردها التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٩٠ هامش ٤ .



التوازن  
في الدخل  
ونماذجه

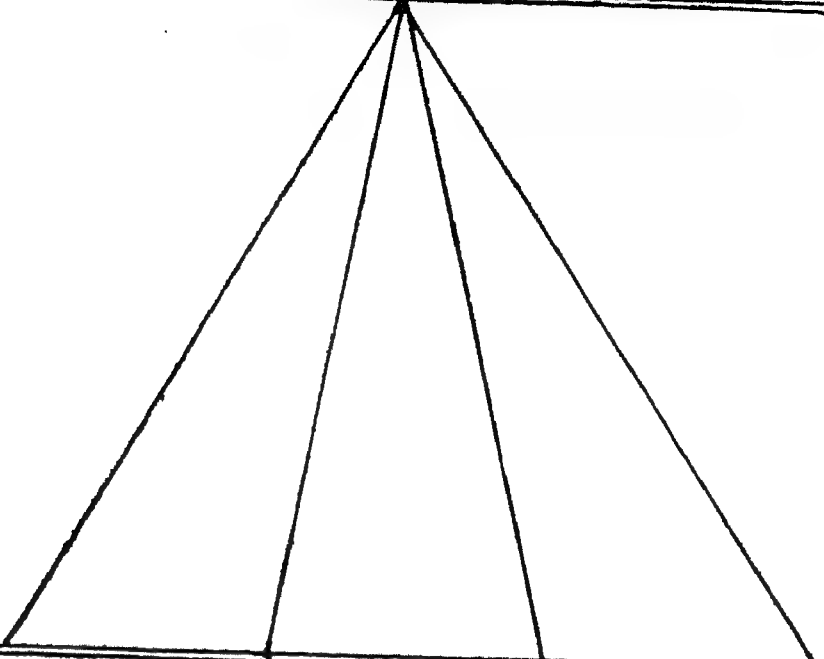
(٢) يضيف « ك » عقب « ويعتبر » كلمة « ذلك » وهي زيادة لا مبرر لها .

(٣) اقرأ « وسند كرههم » .

(٧) يضيف التكرير عقب كلمة الشرع كلمة « فقد » وهي زيادة توضح المعنى ولكنها ليست لازمة .

(١٣) العمود الاول من اليمين تضيف فيه « ك » كلمة « هو » عقب ذلك وهي زيادة لا تضيف شيئا . كذلك فانها تستبدل بكلمة « السليم » لفظة « القويم » ونعتقد ان الكلمة الاولى أكثر تعبيرا عن المفهوم كذلك في نفس السطر العمود الاخير فانه يستبدل بكلمة « معتلا » لفظة « معتزلا » وواضح من سياق الجملة ان ذلك يشوه المعنى بل يفقد العبارة ما يريد الكاتب .

(١٤) في نهاية السطر في العمود الثالث من اليمين يقرأ التكرير هكذا النص : « وتلمه الاعوان » وهي قراءة لا تعطى أى معنى . « ب » يفضل هذه القراءة : « وتلمه الاعوان » . ونحن نميل الى الصياغة الواردة في النص التي تعطي المعنى كاملا .

ويجب على من انشأ مدينة أو اتخذ منصر أن يفي بشروط			
			
الراج	الراج	الراج	الراج
<p>ان يبنى فيها جامعاً للصلاة في وسطها</p>	<p>ان يبنى فيها جامعاً للصلاة في وسطها</p>	<p>ان يبنى فيها جامعاً للصلاة في وسطها</p>	<p>ان يبنى فيها جامعاً للصلاة في وسطها</p>
<p>ان يبنى فيها جامعاً للصلاة في وسطها</p>	<p>ان يبنى فيها جامعاً للصلاة في وسطها</p>	<p>ان يبنى فيها جامعاً للصلاة في وسطها</p>	<p>ان يبنى فيها جامعاً للصلاة في وسطها</p>

التخطيط  
العمرائي  
وقواعده

(٣) انظر فيما بعد ص ١٣١ من المخطوطة .

أدوات الحماية  
الذاتية والامن  
الداخلي

بقية الثمانية			
الخامس	الرابع	الثالث	الثاني
بأن لا يتجمع الشراب في الزجاجات	بأن لا يتجمع الشراب في الزجاجات	بأن لا يتجمع الشراب في الزجاجات	بأن لا يتجمع الشراب في الزجاجات
بأن لا يتجمع الشراب في الزجاجات	بأن لا يتجمع الشراب في الزجاجات	بأن لا يتجمع الشراب في الزجاجات	بأن لا يتجمع الشراب في الزجاجات
فإذا أحكم ذلك لم يبق عليه لهم إلا أن يسير فيهم بالسيرة الحسنة ويأخذهم بالطريقة المثل			

(٣) قارن ملاحظات «ك» بخصوص العمود الأخير من اليمين ص ١٩٢ هامش ٤ .

(٦) في العمود الثاني من اليمين «ك» يقرأ الجملة بالشكل التالي : « وان يجعل خواصه كنفاله » . فلنلاحظ كيف أن الخطوطة الباريسية تستخدم كلمة « خواصها » . وهي صياغة قد تصح شكلا ولكنها لا تتفق مع المعنى الذي يريده الكاتب . ونجد «ب» يتصرف في النص ليقدّم لنا المعنى أكثر وضوحا فيقرأها . « وأن يجعل خواصه محيطين به من ناسر جهاته » . على أن مجرد قراءة النص : « كنفاه » يكفي بأن يقدم المعنى دون أي تعديل في الصياغة .







وَمِنْ جَمِيلِ الْعِنَايَةِ بِأَهْلِ عَصْرِ نَا أَنْ الْقَائِمَ بِشَيْدٍ مَا ذَكَرْنَا وَالْمُتَوَلَّى  
 تَدْبِيرِهِ مَا قَدَّمَ نَا مَنْ هُوَ مَعْدُنُ الْفَضَائِلِ الْمَوْصُوفَةِ وَرَبِّ الصَّنَائِعِ  
 ٣ الْمَالُوفَةِ ۞ وَالْمَحَاسِنِ الْمَعْرُوفَةِ الَّذِي نَشَأُ وَهَيْتُهُ تَأْخُذُ بِأَعْيَانِ  
 السَّمَاءِ وَمَكَانِهِ مِنَ الْعِلْمِ نَشَأُ فِي مَنَاطِ الْجَوَازِ ۞ بَدَأَ بِالْأَدَبِ فَبَرَزَ فِي  
 مِيَادِينِهِ ۞ وَحَسَلَ لَوَارِثَتُهُ وَوَرُودِهِ ۞ فَكَانَ الْعَرَبَ  
 ٦ اسْتَحْلَفَهُ عَلَى لِسَانِهَا ۞ وَالْأَيَّامَ وَلَّتْهُ زَمَامَ حَدَثَانِهَا ۞ فَتَ  
 لَمِثَتْ سَاعَاتُ هَيْتِهِ حُكْمًا وَعِلْمًا ۞ وَأَوْعَيْتُهُ أَخْلَاقَهُ كَرَامًا وَحِلْمًا ۞  
 لَمْ يَأُلْ لِلدِّينِ الْخَيْفَةَ إِلَّا نَصِيحًا ۞ وَلَمْ يَدْخِرْ لِلدَّوْلَةِ إِلَّا مَائِيَةً  
 ٩ إِلَّا نَصْرًا فِيلِيًا ۞ فَاسْتَقَرَّتْ مِنْ أَيْهِ الْيَمُونِ أُمُورُ الدَّوْلَةِ فِي مَطَانِهَا ۞  
 وَأَطْمَآنَنَتْ مَتَكِنَةً فِي مَكَانِهَا ۞ وَأَنْقَادَتْ لَهُ الْأُمُورُ بِأَرْثِيَّتِهَا ۞  
 وَأَطَاعَتْهُ الْقَادِرُ بِأَعْيُنِهَا ۞ وَتَحَلَّتْ بِحَاسِنِ أَعْيَالِ التَّوَارِحِ  
 وَالْأَطْرَافِ وَأَشْرَقَتْ بِنُورِ رَأْيِهِ الصُّوَا حِي وَالْأَكْنَافِ ۞ وَشَفَعَ  
 ١٢ بِدَرَجِ جَمَالِهِ بِحَكِيمِ سَجَايَاهُ ۞ وَعُيُونِ صَحِيفَةِ جُودِهِ بِظِلَاقَةِ مُحِيسَاتِهِ

خصائص  
 الخليفة الحاكم  
 فترة تدوين  
 هذا المؤلف

وَشَّ

(١) في هذا السطر وحتى السطر العاشر وصف مباشر لخصائص الحاكم الذي إليه  
 يتجه الخطاب في هذه الوثيقة وهي جميعها مواصفات لا تتفق مع فترة حكم المستعصم . انظر  
 سابقا ص ٢٥٦ وما بعدها .

(١٣) وعيون صحيفة جودة = وعنوان صحيفة جوده «ك» .

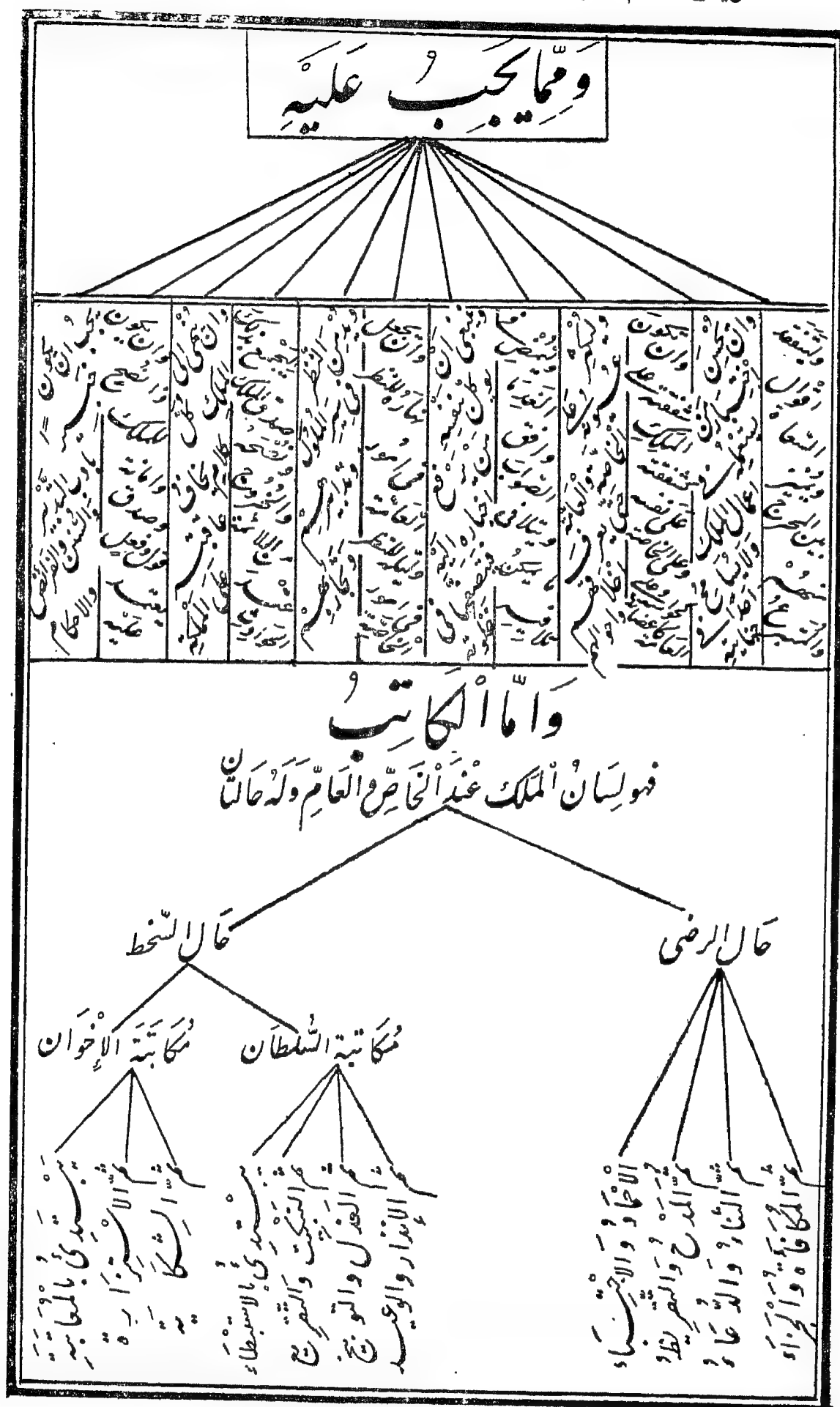
وَمُصَلَّةٌ يَوْمَ الْمَعَادِ ﴿١٠٠﴾ بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَمِينَ ﴿١٠١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَمَا يَجِبُ لِلزَّوْجِ

التزامات  
الخليفة في تعامله  
مع الوزير

[illegible]

- (١) أقرأ : ومما يجب على الوزير  
(٧) في النصف الأعلى من الصفحة ، انظر قراءة غير دقيقة في «ك» ، ص ١٩٥ حيث يضع  
واو العطف خطأ بين كلمة صدق وكلمة قول .  
(١٥) انظر ملاحظات التكريتي ، م.س.ذ ، ص ١٩٦ ، هامش ١ .



والكتاب

٩

١٣

١٧

(٨) « ك » يقع في خطأ مطبعي فيجعل « عن أوقاتهم » تصير « على أوقاتهم » . كذلك « ب » يخطيء القراءة اذ يجعلها « عنهم قواتهم » .

(١٢) هذا السطر يقرؤه « ك » بطريقة مخالفة للنص . « فيجب أن يكون عالما بالحلى وشيآت الدواب » = « فيجب أن يكون ذكيا عالما بالحلى وثياب الدواب » أنظر م.س.ذ. ، ص ١٩٧ هامش رقم ٢ \* « ب » ص ١٠٠ . كذلك « أ » مطابق .

أنواع الكتاب  
وقواعد الممارسة

والكتاب أربعة						
<div> <div>كاتب خضرة</div> <div>كاتب جيش</div> <div>كاتب احكام</div> <div>كاتب فراج</div> </div>						
أما كاتب الخضر						
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وأما كاتب الجيش						
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون
وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون	وان يكون

- (١) انظر فيما بعد ص ٤٣٢ ما يذكره عن مواصفات من يتولى سلطة القضاء .  
(٣) لاحظ كيف ان كاتب الخراج يصير مرادفا لوزير المالية في عرفنا المعاصر .

[illegible]

كاتب الخراج  
وتسيير المرافق  
العامة

- (٤) يقصد بذلك أنه حتى لو كان من يطلب الاذن هو ابن الملك نفسه .  
(١٢) يقرؤها «ك» بأن يستبدل « ان » بكلمة « اذا » .

الحاجب  
والتزاماته  
في التعامل

وَأَمَّا الْحَاجِبُ فَهُوَ الْوَاسِطَةُ بَيْنَ الْمَلِكِ وَبَيْنَ مَنْ يُرِيدُ لِقَاءَهُ

لِيُرْتَبَ النَّاسُ بَيْنَ يَدَيِ الْمَلِكِ كَمَا يَلِيْقُ بِمَجْلِسِهِ

وَصِفَتُهُ

يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ فِيمَا ذَا خَلْقٍ وَابِيعٍ وَمَنْطِقٍ بَارِعٍ  
وَأَنْ يَكُونَ طَوِيلًا جَسِيمًا وَسِيمًا لَتُرَوَّحَ الْعُيُونُ هَيْئَتَهُ وَهَيْئَتُهُ  
وَأَنْ يَكُونَ ذَا عَقْلٍ وَحُكْمٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ عَلَى صَوَابٍ قَائِمٍ وَبَدْرٍ  
وَيَسْبَغُنِي أَنْ يَكُونَ لَا مَكْفَرَةَ وَلَا سَهْلًا لَيْتَنِي إِلَّا يَقْبَلُ  
وَيُحِبُّ عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ مَرَاتِبَ الدَّارِ خَلِيقَ عَلَى الْمَلِكِ فَيَنْزِلَهُمْ مَنْزِلَهُمْ  
وَلَا يَسْبَغُ الْأَوَّلِينَ عَنْهُمْ جُلُوسِ الْمَلِكِ وَلَا يَطْلُقُهُ عَنْهُمْ خُلُوتُهُ  
وَيُحِبُّ عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ سِرَّ الْمُلُوكِ وَقَوَاعِدَهُمْ وَخَاصَّةَ الْمَلِكِ وَفَاقَتَهُ  
وَلِيَعْرِفَ عَذْرَ مَنْ تَأْتِيهِمْ سَهْفُهُمْ لِيُحِبِّبَ السُّلْطَانَ أَنْ سَأَلَ عَنْهُمْ  
وَلِيَأْتِي مَنْ يَسِيرُ بَيْنَ يَدَيِ الْمَلِكِ بَعْدَ حَسْمِ عَنْ يَدَيْهِ  
وَلِيَكُنَّ الْعَوَامُ مِنَ الشَّعْرِ بِأَرْضِ لِرْكَابِهِ بِأَقْصَى وَلِيَأْتِي مَنْ يَأْتِيهِمْ  
وَيُحِبُّ عَلَيْهِ مُرَاقَاةَ الْوُزَيْرِ وَالْأَمْتِ شَأْنًا لَا فَرْقَ لَانَّهُ الْمَشَارِائِيَّةُ وَوَدَّ  
وَيَسْبَغُنِي أَنْ يَعْرِفَ أَخْبَارَ الْمَلِكِ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَيُوصِلَ إِلَيْهِ الْأَخْبَارَ  
وَلِيَأْتِي الْبُتُوكَاتِ بِأَنْهَاءِ مَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ لِيَلْجَأَ عَنْهُمْ مَنْ دَارَ الْمَلِكُ شَيْءٌ  
وَلِيَعْرِفَ الْأَوَقَاتِ الَّتِي يَتَجَلَّى فِيهَا الْمَلِكُ وَالْأَوَقَاتِ الَّتِي يَكُونُ فِي خُلُوتِهِ  
وَيَسْبَغُنِي أَنْ يَعْرِفَ خَوَاصَّ الْمَلِكِ وَيَكُنَّ عَنْهُمْ وَيَعْرِفَ مَوَاصِعَهُمْ  
وَلَا يَسْبَغُ إِلَّا حِدْمَتَهُمْ فِي الدَّخُولِ عَلَيْهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَلَوْ كَانَ وَكَدًّا

١٨

١٥

١٢

٩

٦



قرأ « واناة » . يحافظ «ب» على الصياغة الواردة اعلاه : « واناة » \* «ك» .  
نظر قراءة غير دقيقة في «ك» . « وأن لا يجعل في الحكم » .

٢

وَأَمَّا الْقَاضِي فَهُوَ مِمَّنْ زَانَ الْمَلِكِ عَمِّيَّة

وصفت

يَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَا وَقَارٍ وَوَرَعَ وَانَارَةً وَزُهُورًا

وَأَنْ يَكُونَ ذَكِيًّا فَطِنًا عَالِمًا عَاقِلًا عَارِفًا بِأَدَبِ الْقَضَا

وَأَنْ لَا يَجُلَّ فِي الْحُكْمِ قَبْلَ تَوْتِهِ وَلَا يَتَوَقَّفَ عَنْهُ الشَّكَّابِينَ

وَأَنْ يَكُونَ فَيَّصًا زَمًّا عَفِيفًا خَبِيرًا بِمَذَاهِبِ الْمَنَاسِكِ

وَأَنْ يَكُونَ مَهَارًا لِلْأُمُورِ مُسْتَمِرًّا فِي النُّوْبَةِ بَيْنَ الْخُصُومِ

وَأَنْ يَكُونَ صَادِقًا لِحَقِّ عَمَلِهِ وَجَبَّ عَلَيْهِ غَيْرَ مَرَاقِبٍ

وَأَنْ لَا يَقْبَلَ هَدِيَّةً وَلَا يَسْمَعَ قَوْلَ شَفِيعٍ فِي شَيْءٍ مِنْ أُمُورِ الْحُكْمِ

وَأَنْ لَا يَأْذَنَ لِأَحَدٍ الْخَصْمِينَ دُونَ الْإِخْرَاجِ بِلِ تَحْصِيَاتٍ سَوَاءٍ

وَأَنْ يَكُونَ قَلِيلَ التَّبَتُّعِ طَوِيلَ الصَّمْتِ شَدِيدَ الْجَمْتِ بِلِ

وَأَنْ لَا يَكُنَّ أَحَدُ الْخُصُومِ حَاجَةً وَيَصْفَحَ عَنْ سَوَاطِينِهِمْ وَزَلَّاتِهِمْ

وَيَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَحَلَّ عَلَى أَسْوَاقِ الْإِتْيَامِ وَالْوُقُوفِ وَالْمَصَاحِقِ الْفُطَانِ

وَأَنْ يَبْلُغَ فِي التَّفَتُّشِ عَلَى الشُّرُوكِ وَالْوُكُلَاءِ وَيَعْرِفَ أَعْوَالَهُمْ

وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ رَاسِتَ الْأُمُورِ وَثَابِتَ الْبِرِّ وَعَالِمَ النَّاسِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ

وَأَمَّا الْقَاضِي فَهُوَ مِمَّنْ زَانَ الْمَلِكِ عَمِّيَّة

وصفت

يَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَا وَقَارٍ وَوَرَعَ وَانَارَةً وَزُهُورًا

وَأَنْ يَكُونَ ذَكِيًّا فَطِنًا عَالِمًا عَاقِلًا عَارِفًا بِأَدَبِ الْقَضَا

وَأَنْ لَا يَجُلَّ فِي الْحُكْمِ قَبْلَ تَوْتِهِ وَلَا يَتَوَقَّفَ عَنْهُ الشَّكَّابِينَ

وَأَنْ يَكُونَ فَيَّصًا زَمًّا عَفِيفًا خَبِيرًا بِمَذَاهِبِ الْمَنَاسِكِ

وَأَنْ يَكُونَ مَهَارًا لِلْأُمُورِ مُسْتَمِرًّا فِي النُّوْبَةِ بَيْنَ الْخُصُومِ

وَأَنْ يَكُونَ صَادِقًا لِحَقِّ عَمَلِهِ وَجَبَّ عَلَيْهِ غَيْرَ مَرَاقِبٍ

وَأَنْ لَا يَقْبَلَ هَدِيَّةً وَلَا يَسْمَعَ قَوْلَ شَفِيعٍ فِي شَيْءٍ مِنْ أُمُورِ الْحُكْمِ

وَأَنْ لَا يَأْذَنَ لِأَحَدٍ الْخَصْمِينَ دُونَ الْإِخْرَاجِ بِلِ تَحْصِيَاتٍ سَوَاءٍ

وَأَنْ يَكُونَ قَلِيلَ التَّبَتُّعِ طَوِيلَ الصَّمْتِ شَدِيدَ الْجَمْتِ بِلِ

وَأَنْ لَا يَكُنَّ أَحَدُ الْخُصُومِ حَاجَةً وَيَصْفَحَ عَنْ سَوَاطِينِهِمْ وَزَلَّاتِهِمْ

وَيَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَحَلَّ عَلَى أَسْوَاقِ الْإِتْيَامِ وَالْوُقُوفِ وَالْمَصَاحِقِ الْفُطَانِ

وَأَنْ يَبْلُغَ فِي التَّفَتُّشِ عَلَى الشُّرُوكِ وَالْوُكُلَاءِ وَيَعْرِفَ أَعْوَالَهُمْ

وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ رَاسِتَ الْأُمُورِ وَثَابِتَ الْبِرِّ وَعَالِمَ النَّاسِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ

وَأَمَّا

٥

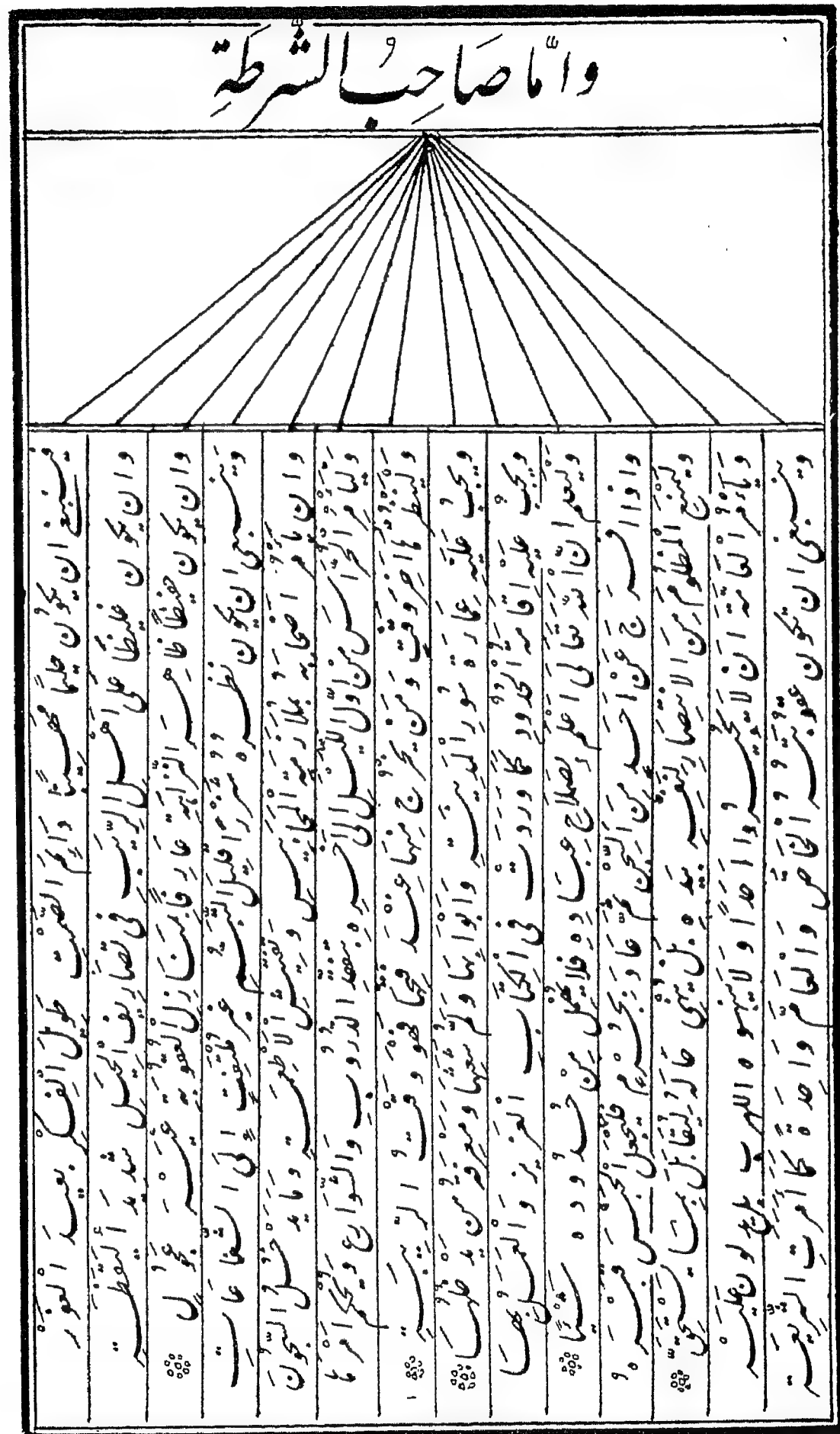
٨

١١

١٤

- (٣) يضيف «ك» العبارة التالية في نهاية السطر : « فان الضرر يعود اليهم » . وهي زيادة لا مبرر لها اذ تتناقض مع الصياغة العامة لهذه الصفحة .
- (١٤) « شديد اليقظة » غير واردة في المخطوطة الباريسية .

صاحب الشرطة  
والامن  
الاجتماعي





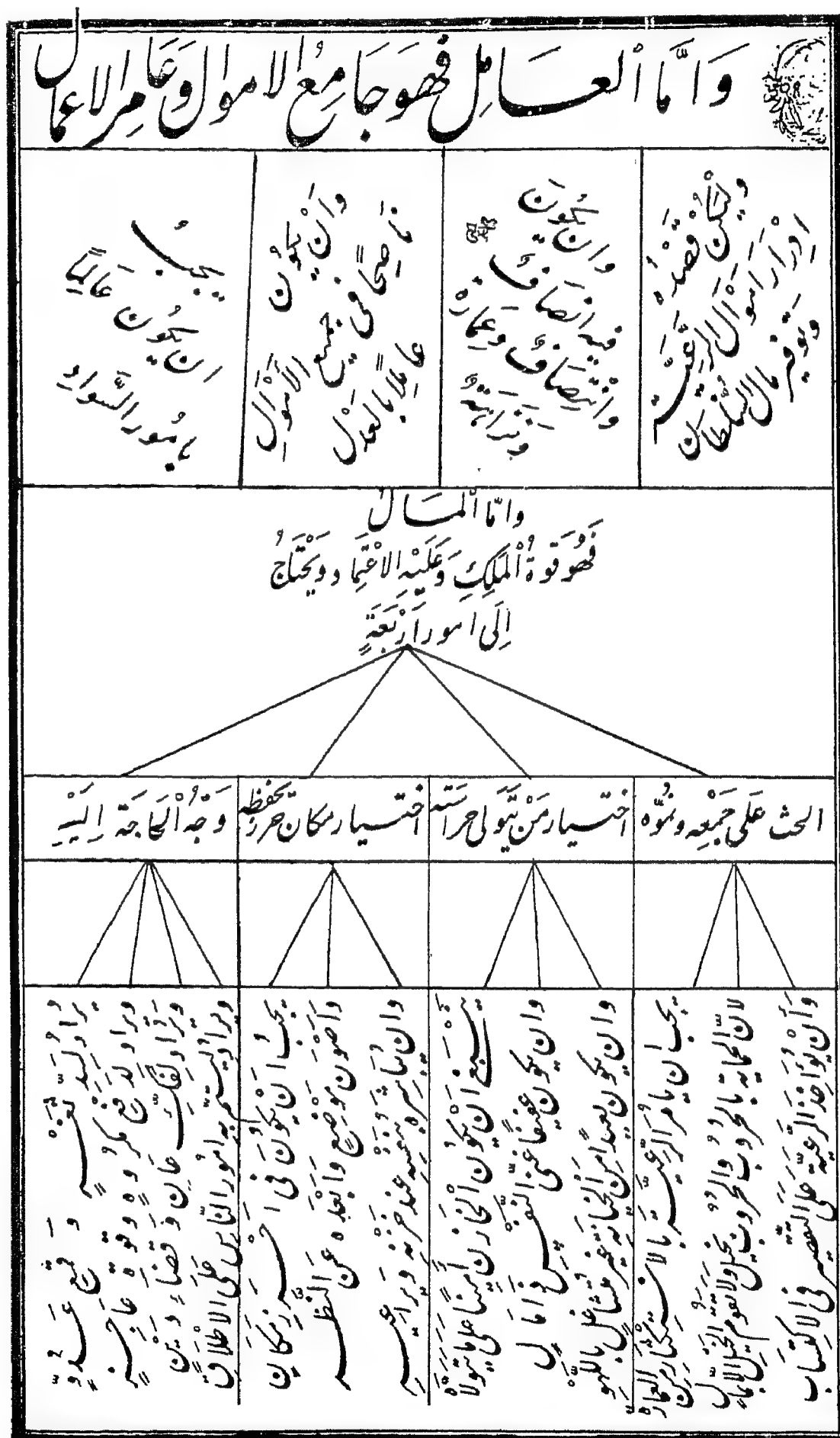
(٤) يضيف في العمود الاخير من اليسار «ك» فتصير العبارة « أن يكون عاقلا عارفا عالما بأمر السواد » .

(٧) «ك» يقرؤها « أربعة أمور » وهو تغيير لا مبرر له . انظر مطابق «ب» : ص ١٠٥ .

(١٣) رغم التشكيك في المخطوطة القاهرية نجد التكرير في هذا الموضع أيضا يفضل ما أوردته تلك المخطوطة . انظر م.س.ذ. : ص ٢٠٣ .

جامع  
الاموال

القدرة  
المادية  
للدولة  
واهميتها



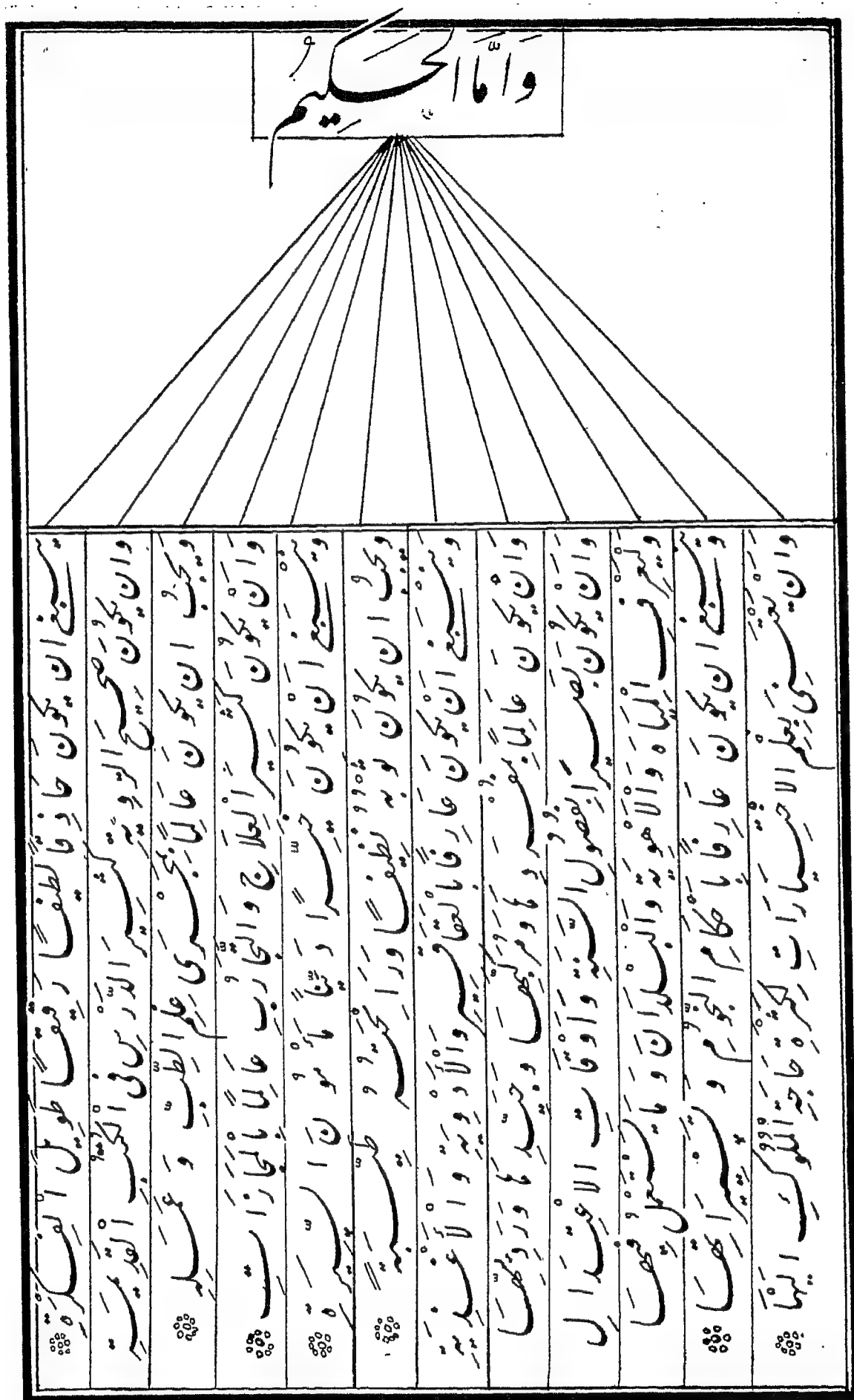
٢٠

١٧

١٤

١١

(٦) يقرأها «ك» بالشكل التالي : « أن يكون دينا خيرا » والواقع أن القراءة الاخرى الواردة في النص أكثر دقة حيث أن الصفة الأكثر اتساعا هي الأولى أي أن يكون « خيرا » ولذلك فمن الطبيعي البدء بها .



خصائص  
الحكيم

وَأَمَّا الْحَكِيمُ

(٢) اقرأ « ثانية » = « ك » \*\* « ب » .

أهمية  
الجليس

فَإِنَّ الْمَلِكَ يَتَحَاجُّ إِلَيْكَ كَمَا جَاءَتْهُ إِلَى الْوَزِيرِ وَالْحَاكِمِ وَغَيْرِهِمَا	وَيَسْأَلُ عَنْهُمْ كَمَا سَأَلَ الْوَزِيرُ عَنْ الْعُظَمَاءِ عَاقِبَةً وَتَبَاطُحَةً عَافِيَةً	وَأَنْ يَكُونَ مَتَابًا بِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ مُسْفِرًا لَوَجْهِهِ مَقْبُولًا لَصُورَتِهِ	وَأَنْ يَكُونَ مُعْتَدِلًا بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَفْضَحُ وَلَا يَخْفِىءُ بَلْ يَكُونُ رَاجِحًا أَلْأَعْضَاءَ	وَأَنْ يَكُونَ لِيَتَوَلَّى الْبُوبَ طَلَبَ الرَّاحَةِ بَعِيدًا عَنِ الْمَعَاصِي	وَيَسْأَلُ عَنْهُمْ كَمَا سَأَلَ الْوَزِيرُ عَنْ الْعُظَمَاءِ عَاقِبَةً وَتَبَاطُحَةً عَافِيَةً	وَأَنْ يَكُونَ حَافِظًا لَصُورَتِهِ بِالسَّعْرِ وَالْمَلْحَمَةِ وَاللَّغَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ	وَأَنْ لَا يَخْلُو مِنَ الْحِكَايَاتِ وَالْمَفَاحِشِ وَضُرُوبِ الْأَمْثَالِ فِي أَوَقَاتِهَا	وَأَنْ يَكُونَ كَمَا لَمْ يَكُنْ أَرَادَ بَعْدَ الْمُنَاسَبَةِ حَسْبَ الْخَفَرِ لِلنَّاسِ	وَلَيْكِنْ خَيْرٌ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مُجَلِّدًا لِحَوَائِصِ الْمُلُوكِ وَكَرَمًا لِهَوَائِصِهِمْ	وَأَذْأَعَرَضَتْ لِمَلِكٍ حَاجَةٌ وَنَظَرَ إِلَيْهِ فَتَقَرَّرَ أَنْ يَكُونَ كَمَا لَمْ يَكُنْ أَرَادَ بَعْدَ الْمُنَاسَبَةِ حَسْبَ الْخَفَرِ لِلنَّاسِ
---	---	---	--	--	---	---	--	---	--	---

وَأَمَّا الْجَلِيسُ

- (١) « صاحب » بمعنى « المسئول عن الطعام والشراب » .  
 (٩) « وينبغي أن » = في « ك » « وأن يكون » \*\* « ب » وكذلك « أ » .  
 (١٠) غير مفهوم الشطر الثاني من الجملة كذلك الشطر الثاني من السطر الرابع .

وَأَمَّا صَاحِبُ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ

يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لَهُ مَوْتَنًا عَاطِلًا مَجْلًا لِلْمَلِكِ مُحْتَفِدًا فِي رِضَاهُ  
 وَأَنْ يَتَلَطَّفَ فِي مَنَاجِزِ الْمَلِكِ عَنْ بَعْضِ الْمَطَامِعِ الَّتِي لَا تَوَافِقُهَا وَيَعْرِضُ وَجْهَ الْمَصْلُوحَةِ فِي رِ  
 وَأَنْ لَا يَعْزِضَ عَلَيْهِ طَعَامًا عَرَضَ مَرَّةً جَبَّ لَهَا لِيَصْرِفَ فِي الْوَجْهِ الْجَمِيلِ  
 وَلَا يَكُونَ يَخِيلًا وَلَا مُضْهِيًا وَيَنْبَغِي أَنْ يَتَصَفَّحَ الْمَطْنِ الْأَوَّلَ وَالْآخِرَ وَالْجُلَّ الْغَدَاوَالْعَنْدَاءَ  
 وَلْيَتَفَقَّهَ الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ حَتَّى الْمَلِكِ وَالْمَخْلُوعِ وَأَشْبَاهَهُمْ  
 وَلْيَكُنْ مُرَاعَاةَ الْأَلَاتِ فَإِنَّ رَاحَتَهُ الطَّعَامِ وَجُودَهُ عَرِيفٌ وَحَسَنٌ يَتَصَفَّحُ لِفَتْحِ الشُّهُوَةِ  
 وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ خَبِيرًا بِتَصْيِصِ الْأَلْوَانِ وَتَرْبِيَّتِهَا وَأَوَاقَاتِهَا لِتَجْلِسَ كُلُّ قَصْدٍ مَا يَلِيْقُ بِهِ  
 وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَارِفًا بِمَا يَجْتَلِبُ مِنَ الْبَلَاءِ وَمِنْ الْمَطَامِعِ وَالشَّرَابِ وَالْجَمِيدِ مِنْهَا وَالْمَنْعُوشِ  
 وَأَنْ يَكُونَ ذَا عِلْمٍ بِأَدَبِ الْجُلُوسِ لِيَتَعَبَّيْتَهُمْ وَيُحْسِنَ أَوَائِيَهُمْ  
 وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِمَا يَهْوَى الْمَلِكُ مِنْ الْأَطْعَمَةِ وَالْأَشْرَبَةِ فَيُبَالِغَ فِي تَحَاذِيرِهَا وَتَحْيِيدِهَا

المسئول  
 عن طعام  
 صاحب الملك





(٧) المخطوطة : الباريسية تستخدم كلمة « علم الانسان » موضع اصطلاح « علم الانساب » \*\*

«ك» .

(٨) اقرأ هم « مؤدبو » = «ك» .

(٩) اقرأ « هم مختارو » = «ك»

(١٩) حرف الالف في « مختارو » زيادة لا موضع لها . «ك» يقرؤها « الذين يختارون » .

في «محضر»

تَوَيَّا فِي الْبَعْضِ ضَعِيفًا فِي الْبَعْضِ وَهَذِهِ الْمَعَانِي الَّتِي يَنْقَسِمُونَ إِلَيْهَا

القسم الأول	القسم الثاني	القسم الثالث	القسم الرابع
هم المؤثرون الزهد	هم المؤثرون للآداب	هم المؤثرون	هم المؤثرون للمنافقة
في الدنيا وهم نوعان	الدينية وهم أنواع	للذات البدنية	بالمال في الجاه

النوع الأول	النوع الثاني	النوع الثالث	النوع الرابع	النوع الخامس	النوع السادس
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم	الذين يولدوا إلى الفقر	الذين يولدوا إلى الرأفة	الذين يولدوا إلى الحكمة	الذين يولدوا إلى القوة	الذين يولدوا إلى الشهادة
الذين يولدوا إلى العلم					

نماذج نظم

السلوك

الفردى

١ : المؤثرون

الزهد

٢ : المؤثرون

للآداب الدينية

وَأَمَّا

٨

١١

(٨) اقرأ: « كمن يختار أكل الطير » = « ك » .

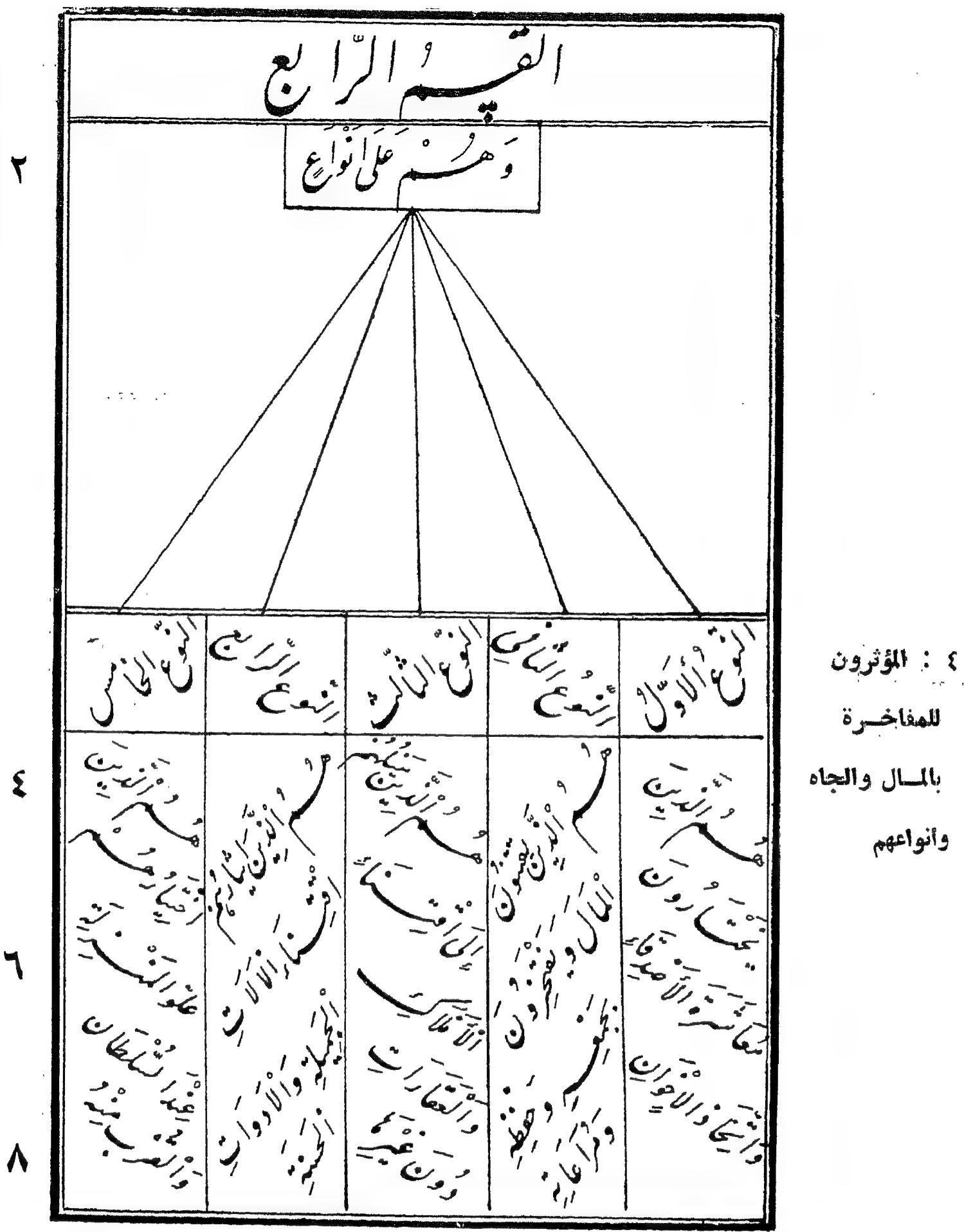
(١٠) يستبعد « ك » كلمة « وشبهها » دون مبرر . قراءة « ب » تتفق مع المخطوطة القاهرية .

(١٩) اقرأ « ومعاشرتهن » .

٣ : المؤثرون  
للذات البدنية  
وأنواعهم

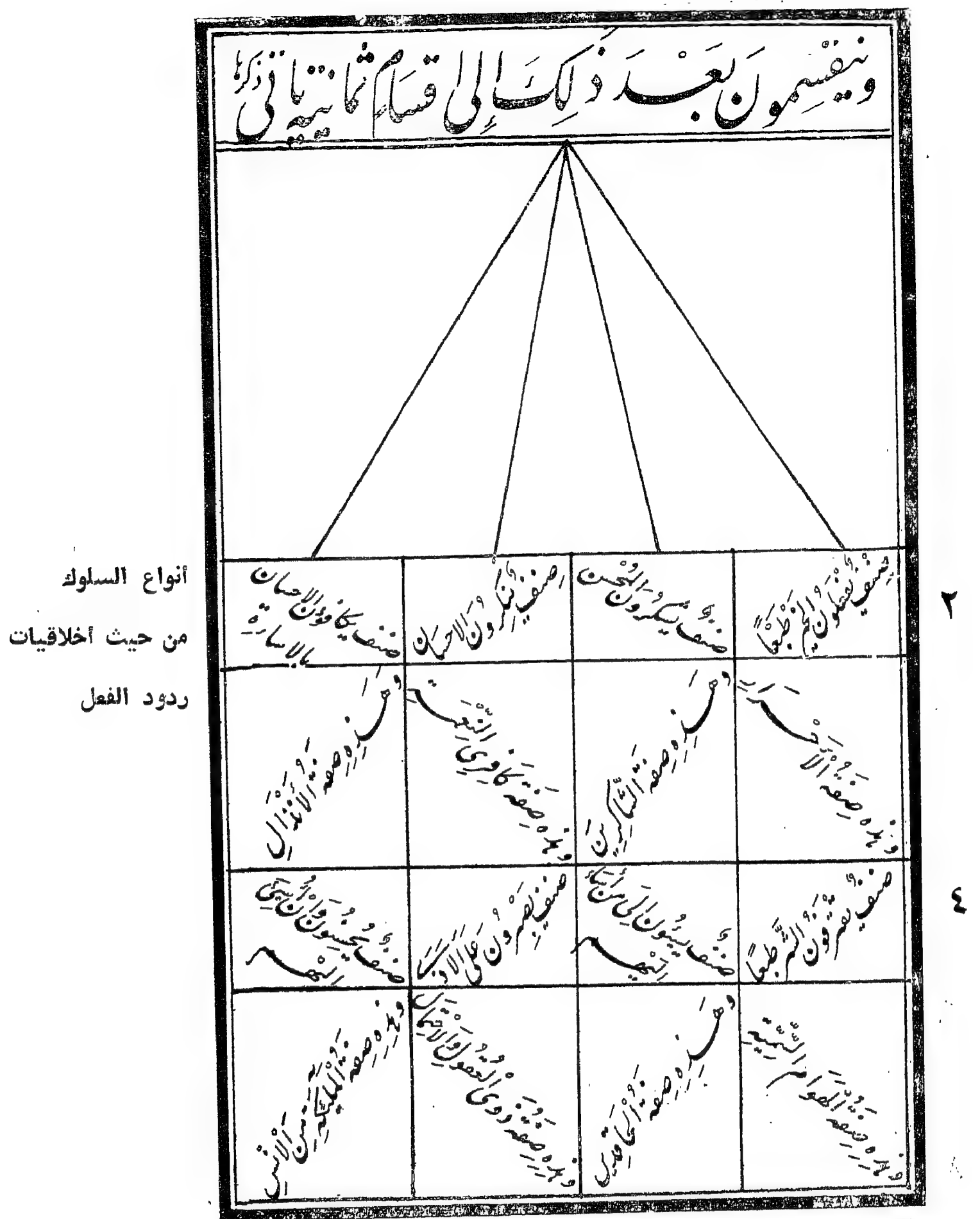
وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ وَهُوَ عَلَى أَنْوَاعٍ				
النوع الأول	النوع الثاني	النوع الثالث	النوع الرابع	النوع الخامس
كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير	كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير	كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير	كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير	كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير
وَيَقْسِمُونَ اقْسَامًا	وَيَقْسِمُونَ اقْسَامًا	وَيَقْسِمُونَ اقْسَامًا	وَيَقْسِمُونَ اقْسَامًا	وَيَقْسِمُونَ اقْسَامًا
كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير	كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير	كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير	كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير	كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير ويعتبر كمن يختار أكل الطير

٨ ١٢ ١٦ ٢٠



والمؤثر

(٤) ما أورده الكاتب في العمود الاول من اليمين يدعو للتساؤل لماذا معاشره الاصدقاء واتخاذ الاخوان هي مفاخرة بالمال والجاه ؟ قد تكون مصدرا للمفاخرة بالجاه ولكنها في ذاتها ليست كذلك .

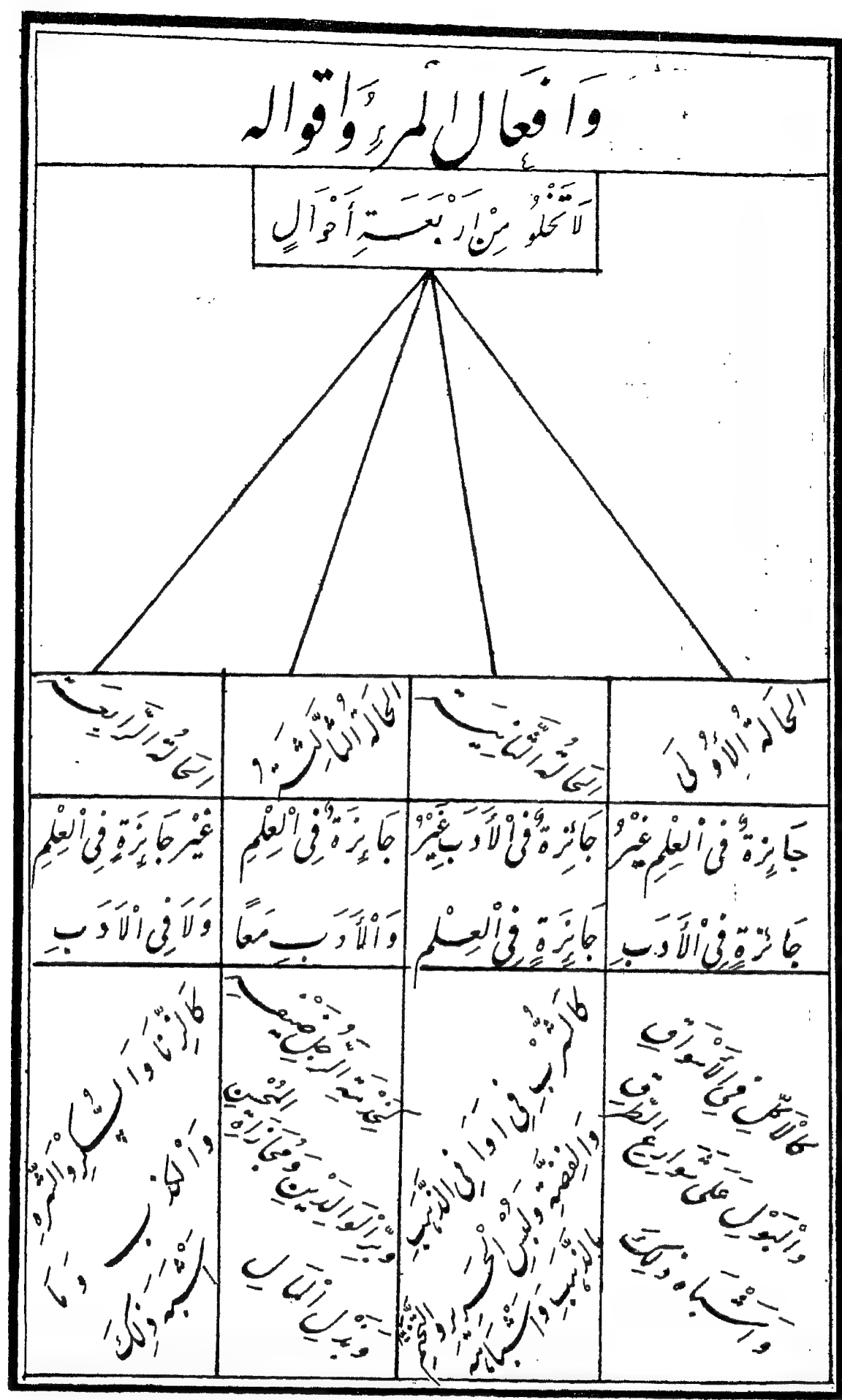


(٤) العمود الثاني من اليمين ، انظر خطأ المخطوطة البارسية أورده «ك» ، ص ٢١١

هامش ٢ .

(٥) العمود الثاني موضع تساؤل : هل الحاقده هو من يرد الاساءة بمثلها ؟

٢  
٤  
٦  
٨



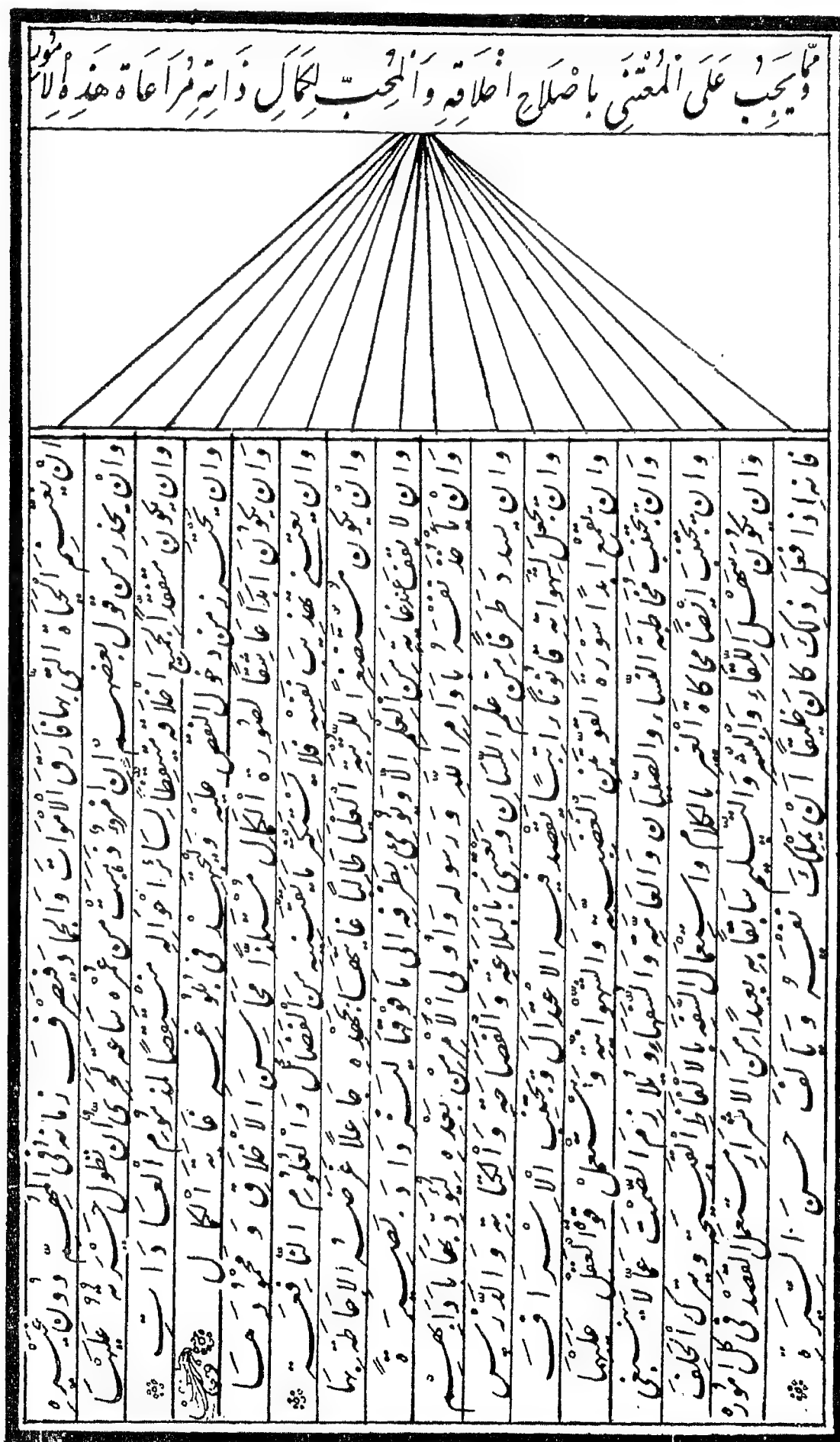
أنواع السلوك  
من حيث شرعية  
الممارسة

وهي

(٤) العلم هنا يقصد به الكاتب منطقية التعامل . الأدب يصير في عرف الكاتب مرادف لآخلاقيات السلوك الاجتماعي فليس مما يجافي المنطق العلمي للسلوك تناول الطعام في الأسواق أو التبويل على شوارع الطرق لأن السلوك منبه ورد فعل وحيث وجد المنبه تحدد رد الفعل ولكن مثل هذا السلوك يتناقض مع الآخلاقيات الاجتماعية . أما عن السكر على سبيل المثال فهو سلوك ترفضه كلا منطقية التعامل والآخلاقيات . هكذا يحلل ابن أبي الربيع أنواع السلوك . أنظر فيما بعد ص ٥٠ وما بعدها .

- (٢) قراءة أخرى تستبدل فيها كلمة «خليقا» بكلمة «جديرا» . انظر «ك» ومطابق «ب» .
- (٦) اقرا « ويستعمل قوة العقل » . قراءة «ك» غير دقيقة . التكريتي . م.س.ذ. . ص ٢١٣ هامش ١ .
- (١٥) لجميع أخلاقه = في «ك» تصوير « لجميع أحواله » على أن القراءة المثنية لا تسمح بذلك .

## قواعد المشالية السلوكية



١٦

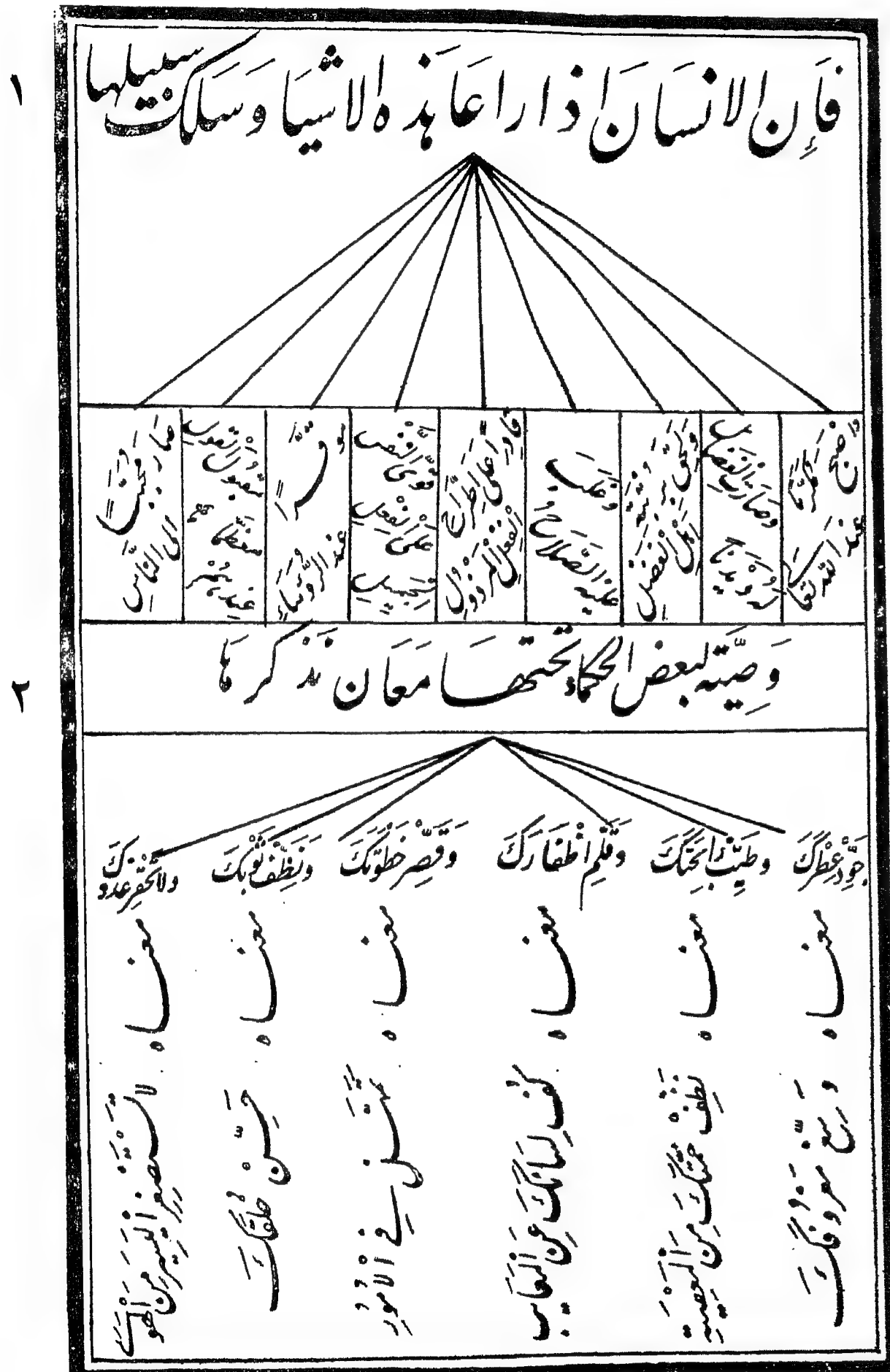
١٢

١٠

٧

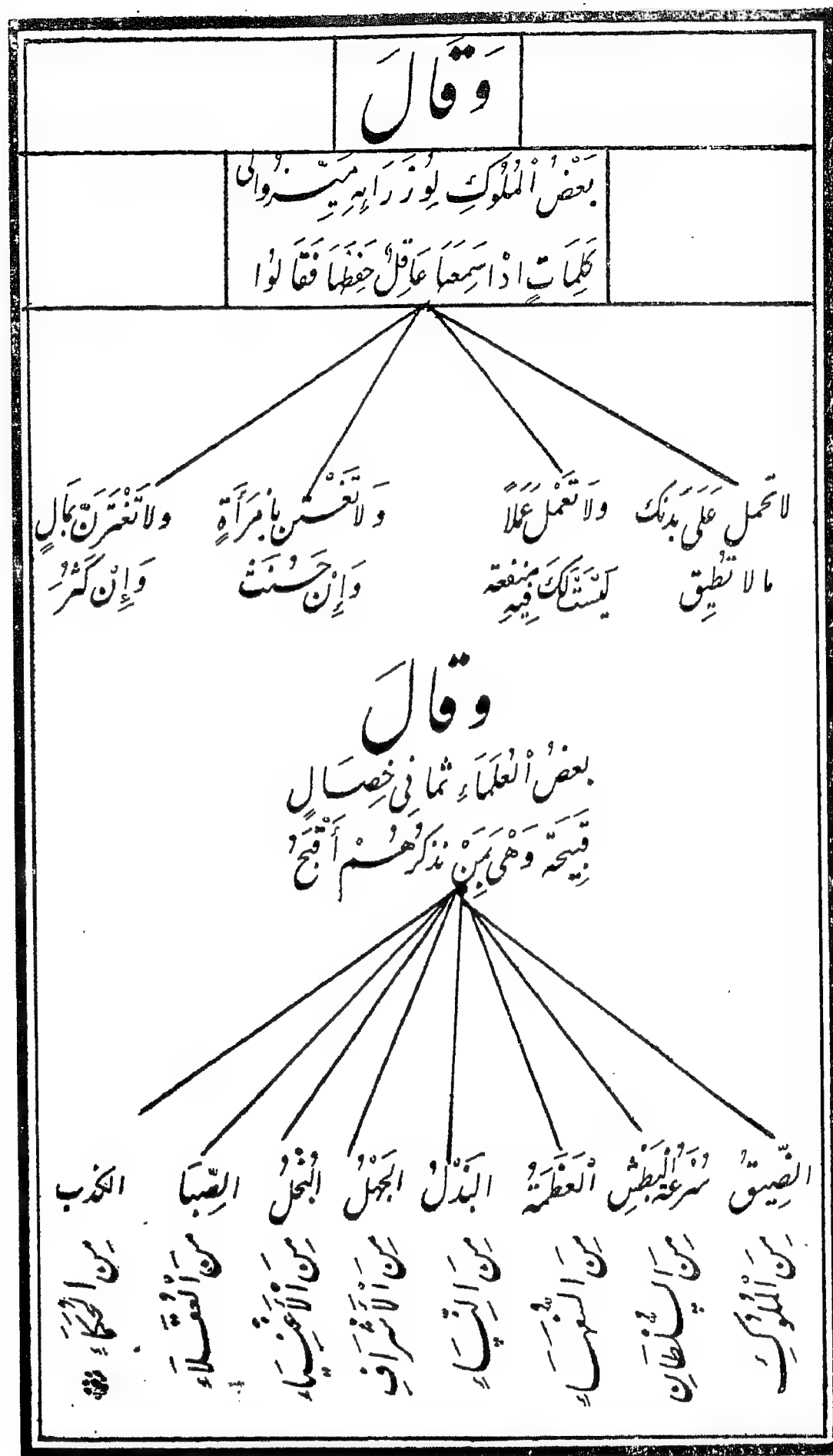
٤

١. اقرأ « راعى » . يفضل «ك» استخدام كلمة « الاحوال » بدلا من « الاشياء » .  
 ٢. فى النصف الاعلى من الصفحة يقرأ «ك» العبارة بالشكل التالى : « موقرا عند الرؤساء والادباء » . ونحن نعتقد ان كلمة الادباء زيادة لا لزوم لها بل هى تتنافى مع معنى العبارة .



السلوك  
المثالى  
ونتائجه

وصايا  
الحكماء



السلوك  
ودرجة عمقه  
تبعاً لمصدره

- (٢) العمود الثاني يقرؤه «ك» بطريقة غير دقيقة : « ولا تعمل عملاً ليس لك فيه منفعة » .  
كذلك في العمود الثالث اقرأ من اليمين : « ولا تفتن بامرأة » .



(٧) اقرأ « عن عقلك » = «ك» .

(١٠) اقرأ : « وظهرت لك ردائته » . \*\* لك ص ٢١٧

(٣) اقرأ « ولا تفعل شيئاً في غيروقته » = «ك» .

## ومن وصايا العلماء ١

وقال آخر لا ينبغي أن تكون مأهولاً فصل من أجل السرور والرضا فترى الشر والدائم والنعيم الشرمدى  
وقال آخر اجب الحكمة وانصت للحكماء واطرح سلطان الدنيا فلا تعمل شيئاً في غيب وقت وأوان  
وقال آخر ينبغي سيرتك مع الناس كلها بالتواضع والاستحسان والتواضع ولا تسعد على أحد  
وقال آخر لا تعرض بالبطالة ولا تسكن على البخت ولا تسد على خير والزم العدل في كل أمر  
وقال آخر إذا لم تطعك نفسك فيما عملها عليه مما تكره فلا تطعها فيما تحلك عليه مما يحوى  
وقال آخر احفظ نفسك من التلذذ ولا تصحك إذا خسر وانجم غضبك لن لا يخرجك من عملك  
وقال آخر اصد ان ترتكب قبيحاً في خلوة أو مع غيرك وليكن استخبارك من نفسك أكثر  
وقال آخر إذا سمعت كلاماً جيباً أو رديناً فلا سمع من سماعه وإن كان لازماً فهو على غفلك  
وقال آخر كلما عدت نفسك عليه فلا تتركها عليك وإذا فعلت فعلاً وظهر لك ردائه فلا تعاود  
وقال آخر من التمس الرخص في المشورة من الأخوان لم يظلم عند المرض ومن الفقهاء عند السبقة خطأ الزا

وصايا

العلماء

في السلوك

المثالي

(٢) يقرأها بطريقة مختلفة «ك» حيث يفضل كلمة « الرحلة » في نهاية الجملة مستبدلاً بها لفظة الدعة .

(٥) اقرأ : « .. ان تفعله فلا تقربه ، ولا تحكم قبل سماع .. » = «ك» .

(٨) أضف حرف الواو قبل كلمة «تكتب» = «ك» .

(١١) اقرأ : « قال حكيم لا تحث غيرك » = «ك» .

# الحكماء والشالية السلوكية

## ١. والحكماء ما نحن ذاكروه

قال عليم لا يحب ان تحث غيرك على فضيلة ما لم تكن كالماء فيك فان فحالت تجز عن قبول كلاك  
وقال اخر لا يحب ان تحث في الدنيا بقدر ما تدرو به لا تفعلكم لايما تفتون به لغيتكم  
وقال اخر لا تحث منارعة فانك لا تخلص من قسط من اذا ما ولو بالمطالبة باقامة الشاوة  
وقال اخر لا تحث على ايج فوشك ان يصطلي عن قليل تحث الذمة بما فعلت  
وقال اخر احذر ان تكون مغلوباً وانت منصف ولا تكن غلباً وانت ظالم  
وقال اخر من استحييتك الخير فلا تنظر ابتداءه بالسلبية ليكون اكل التذاذاً واحنا موصفا  
وقال اخر الشئ الذي لا ينبغي ان يفعله فلا يفعله ولا يفعله من قبل سماع الخصمين  
وقال اخر يجب من اصطنع معروفاً ناساه ويحسبني على اني ابيد اليه ان يكون ذكره من عيبه  
وقال اخر لا ادب زينى ويستر الفقير ومن شغل به فاقبل ما يرخ منه ان لا يفسد  
وقال اخر لا تضاد شيا من الخير ولا تستحي شيا من الشيات واعذر ان اذى فلا تدرى متى الدعة

١١

٩

٧

٥

٣

(٣) يستبدل «ك» كلمة « العدول » من العمود الاخير من اليمين بكلمة « العدل » دون ان يلحظ ان هذا يتضمن تكرارا لا يمكن ان يستسيغه الكاتب مع ما أورده في العمود الثاني من السطر السادس . ولذلك فان الصياغة الواردة في مخطوطتنا القاهرية أكثر دقة .

(٤) العمود الخامس من اليمين لابد وأن يستوقف النظر . ما معنى أن آفة الرعية هي ضعف السياسة ؟ هل يقصد بذلك القيادة ؟ ولماذا تنسب الى القيادة ؟ أنها تصير آفة ولي الامر ؟ وكذلك ما أورده في العمود السادس . اليس هو تعبير عن واقع الامة العربية في عالمنا المعاصر ؟

(٦) اقرأ العمود السادس من اليمين : « آفة العزم » . مطابق «ب» . .

كرويسبع ان يحرز من هذه الافات							
الاولى	الكثيرة	الكثيرة	الكثيرة	الكثيرة	الكثيرة	الكثيرة	الكثيرة
قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك
قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك
قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك
قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك
قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك
قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك	قوة الملك

النقائص  
السلوكية



- (٤) تضيف «ك» عقب كلمة « العتب » العبارة التالية : « بحمد الله وعونه وحسن توفيقه » .  
 (٥) جميع الأسطر اللاحقة وابتداء من كلمة مؤلفه الواردة في نهاية السطر السابق هي اضافة من النسخ .

٢  
 مُسَلِّمًا خَذَهُ مُوَكَّدًا لَهُ مُنْخَصًّا لِبُطُوهِ جَا مَعًا لِمُسْفَرِّقِهِ ۞ وَهُوَ  
 يَسْأَلُ مِنَ الْكَرِيمِ بَسْطَ عُنْدِهِ فِيمَا قَصَّرَ فِيهِ ۞ وَحَمَلَهُ عَلَى بَاطِنِ الضَّمِيرِ  
 دُونَ ظَاهِرِ التَّقْصِيرِ ۞ فَمَا زَالَ اسْتَفْرَاغُ الْوُسْعِ مَقِيلَةً لِلْعُذْرِ  
 وَالْإِعْتِرَافِ بِوُجُوبِ الْحَقِّ مَا نَعَا مِنْ تَطَرُّقِ الْعُتْبِ ۞ مُوَلِّفُهُ  
 ٥ ۞ الْعَلَّامَةُ شَهَابُ الدِّينِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الرَّبِيعِ ۞ تَعَمَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى  
 بِرَحْمَتِهِ وَرِضْوَانِهِ ۞ وَغُفِرَ لَهُ وَلِكَاتِبِهِ  
 وَبُشْتَكْتَبِهِ وَمَنْ كُتِبَ مِنْ أَجْلِهِ وَلَوْ أَلَدِي كُلِّ الْمُسْلِمِينَ  
 ٨ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ ۞  
 وَأَنِّحُوا لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۞  
 رَاقِمُهُ مُحَمَّدٌ عَلَى الْخُرَاسَانِيِّ تَبَارِخُ شَهْرِ  
 شَعْبَانَ الْمُعْظَمِ ١٢٨٦ هـ

- (١) واضح أن هذه الصفحة وتلك التي تليها هي من تعليق الناسخ .  
 (٢) اقرأ « وارتباب » .  
 (٦) لاحظ كيف يضيف المؤلف بأنه أولا « المعتصمى » ثم ثانيا بأنه « أقدمهم » .  
 (١٢) أنظر ملاحظات « أ » ص ٤٤ وكذلك « ب » ص ١٢٠ - ١٢١ .

أما بعد فإني قد نظرت بهذا الكتاب المستطاب فظفرت بالذخائر النفيسة  
 بلا شك وارتباب : وأعلم أن الخلق كما عرفوه ملكتهم رعنهم الأفعال  
 النفسانية بسهولة من غير روية ويمكن تفسيره بالتجربة ونسبته الشريعة  
 فلهذا كتب العلماء التشرعة والحكام الفلاسفة في هذا المنهج الصواب مما لا يعدني  
 ومنهم النياك في تلك السالك مصنف سلوك المالك في تدبير الممالك  
 ثواب الدين المعتصمى فها قد هم زمانا وأصحهم بياناً فكتابها حق بالقبول لانه  
 على الفوائد مشمول وقد أتى رحمة الله عليه بنمط غريب وطرز عجيب : ما من  
 عملية الا وهو بها ناطق : وما من سياسة مدنية الا وهو بها فائق : فوق الإجازة  
 المخل دون الأطناب المل : ومن جول جوده بلين يدي هذه النسخة النافعة  
 مطالعا من ابته الى انتهاها فها ما جعل نفسه في يد من يؤدبها ويريهاديرها  
 فخرى الله عنا بادى طبعها وباني نشرها فبع المعارف مجمع العوارف الذي  
 ان ادعى منقرا بخدمته العلم والعرفان قطع هذا الكتاب مع جودة الخط على دعوى  
 اقوى البسمة من المؤيد بتوفيق الله الملك الأعلى محمد عارف باشا لا زال ودق

٣

٦

٩

١٢

عرفانه واكتفا على قطار القلوب المجربة العطش وجعله الله محافظاً على الوفا

واستقاه شراب المحبة مازاق وصفا

فأخرج طبعه ونقله عن راد إلى النبا

❦ إضافة لفظ نقل إلى اسم الكتا

❦ نقل سلوك المالك في تدبير المالك

١٢٨٦

تم المجلد التانى بحمد الله  
ويتبعه المجلد الثالث والآخر



مطابع دار الشَّعْب بالقاهرة





## الكتاب . . والمحقق

« سلوك المالك في تدبير الممالك »  
 للعلامة « شهاب الدين أحمد بن محمد  
 ابن أبي الربيع » الفه للخليفة (المعتصم  
 بالله العباسي » قام بتحقيقه « الدكتور  
 حامد عبد الله ربيع » ( أستاذ كرسي  
 النظرية السياسية - رئيس قسم  
 العلوم السياسية - مدير مركز  
 الدراسات الانمائية بكلية الاقتصاد  
 جامعة القاهرة - رئيس قسم الدراسات  
 القومية بمعهد الدراسات العربية -  
 أستاذ حر بجامعة روما )



١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

رقم الايداع بدار الكتب ٢٩٦٣/١٩٨٠

ISBN الترميم الدولي . - ١٥٢ - ٢٩٦ - ٩٧٧